بسم الله الرحمن الرحیم

نقد تاریخ‌پژوهی اسلامی

(ترجمه کتاب اشکالیة المنهج فی دراسة تراث)

دکتر محمود اسماعیل

ترجمه

حجت‌الله جودکی

سرشناسنامه: اسماعیل محمود (Ismail Mahmud)
عنوان و نام پدآور: نقد تاریخ‌پژوهی اسلامی/ محمود اسماعیل؛ترجمه حجت الله جودکی
مشخصات نشر: تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۸۸
مشخصات ظاهری: ۱۸۲ص
شابک: ۰-۳۱۱٦-۰٤-۹٦٤-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس
عنوان قراردادی: اشکالیة المنهج فی دراسة التراث. فارسی
موضوع: تمدن اسلامی- راهنمای آموزشی
شناسه افزوده: جودکی، حجت الله، ۱۳۳۵- ، مترجم
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۸ ۵۰٤۱ الف۵ الف/DS۳۷/٦
رده‌بندی دیویی: ۹۰۹/۰۹۷٦۷۱
شماره کتابشناسی ملی: ۱٦٦۹۲٦۸

اسم کتاب: نقد تاریخ‌پژوهی اسلامی
تالیف: دکتر محمود اسماعیل
ترجمه: حجت‌الله جودکی
ناشر: پژوهشکده تاریخ اسلام
مدیر نشر: خلیل قویدل
چاپ اول: ۱۳۸۸
تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: چاپخانه انتشارات بعثت
قیمت: ۲۰۰۰ تومان
خیابان ولیعصر(عج)- خیابان شهید عباسپور خیابان رستگاران- شهروز شرقی پلاک۹
تلفن: ۳-۸۸٦۷٦۸٦۱ فکس: ۸۸٦۷٦۸٦۰

فهرست مطالب

عنوان صفحه

مقدمه مترجم.. ۷

مقدمه: سیر تطور روش و نظریه در علم تاریخ................................. ۱۱

مقدمه ۳۱

فصل اول: ابن‌حزم و مکتبش، ستیز فقه و تاریخ ۳۵

فصل دوم: نگاهی انتقادی به طرح از نقل تا ابداع حسن حنفی ۵۷

فصل سوم: نقد تفسیر تاریخ در میان نخستین مورخان مسلمان.............. ۸۵

فصل چهارم: سیاست حکومت آل‌بویه

در مورد وضعیت زمین کشاورزی (۳۳٤- ٤٤۸ هجری)...................... ۱۰۹

فصل پنجم: مقدمه ابن‌خلدون، از ارسطو تا اخوان الصفا ۱۲۵

فصل ششم: غرب و اسلام... ۱۳۷

فصل هفتم: تأثیر متقابل تمدنی در مرزهای غربی مصر، بنیان‌ها و ساختارها .. ۱۵۱

نمایه... ۱۶۹

مقدمه مترجم

بیشتر مورخان مسلمان به نقل اخبار و یا توصیف رخدادهایی اقدام کرده‌اند که به لحاظ ماهیتی در حوزه تاریخ سیاسی قرار می‌گیرند. در کتاب‌های ایشان تقریباً خبری از تاریخ اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، بویژه تاریخ اندیشه نیست. این مسئله دلایل مختلفی دارد که شاید بتوان بطور خلاصه آنها را به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

ـ هم‌نشینی مورخان با اصحاب قدرت و دوری از مردم.

ـ داشتن روش و نگرش اخباری در نگارش تاریخ، از اینرو فقط به نقل اخبار مبادرت ورزیده‌اند.

ـ اکثر ایشان مورخ ـ محدث بوده و از نگرش عقلانی روی برتافته‌اند.

ـ فاقد روش علمی تاریخی بوده و از اینرو کتاب‌هایشان به برخی از جنبه‌های تاریخی پرداخته است.

امام علی بن ابی‌طالب در نهج‌البلاغه به پیروانش چنین توصیه می‌کند: اعقلوا الخبر اذا سمعتموه، عقل رعایة، لا عقل روایة، فان رواة العلم کثیر و رعاته قلیل.[1] در این توصیه کوتاه، ایشان بر روش عقلانی در نگرش تاریخی و پرهیز از اخباری‌گری

---

۱. نهج‌البلاغه/ کلمات قصار/۹۴.

تأکید می‌نماید و هشدار می‌دهد که انبوه نقل و ناقلان هرگز با اندک کسانی که به درایت و تعقل در تاریخ می‌پردازند، برابر نیستند.

مشکل دیگری که تاریخ‌پژوهی را با بحران مواجه کرده، نپرداختن به نقد تاریخی است. اخباری‌های نقل‌گرا با اقدامات خود تقدس‌گرایی را رواج داده و پیروان خود را به مداحی واداشته‌اند، از اینرو مداحی جایگزین نقادی شده و امکان تشخیص سره از ناسره در کتاب‌های تاریخی دشوار گردیده است. زیرا آن بخش از تاریخ هویدا گردیده که ناقلان به نقل آن پرداخته‌اند و پنهان کاری بر نگارش تاریخی ما حاکم شده است.

تالی فاسد روش یاد شده این است که در تاریخ ما، ریاکاران و عناصر نامرغوب در زمره صالحان درآمده و ریشه‌های فساد ناشناخته مانده است. از اینرو با گذشت زمان، مردم خود را با افراد و اندیشه‌هایی مواجه دیده‌اند که برچسب مقدس دارند. لذا مجبور شده‌اند از نقد آنها خودداری کرده و به مداحی بپردازند. این سیر نامطلوب تا آنجا ادامه یافته که افراد و اندیشه‌های به اصطلاح مقدس نهادینه شده و هرگونه نقد و یا مخالفت با آنها به مثابه کفر و زندقه و خروج از دایره ایمان تلقی شده است.

در این نظام و نگرش تاریخی، مردم فقط نقل کننده هستند و از ساز و کار تعقل پرهیز می‌کنند، زیرا تعقل به ناکارآمدی مداحی، تقدس‌گرایی و... منجر می‌شود.

شاید بتوان گفت که تقدس‌گرایی در تاریخ اسلام نتیجه سیطره علم کلام بر روش‌های تاریخی است. علم کلام با این کار به تاریخ‌نگاری و حتی تفسیر قرآن جهت داد و آن را از مسیر واقعی منحرف کرد و علم حدیث، نقل‌گرایی و اخباری‌گری تقویت گردید. این روش غلط به دلیل ظاهرگرایی، حتی قرآن را هم برنتابید و فقط درستی اندیشه‌های خودش را باور داشت.

کتابی که پیش روی خوانندگان فاضل قرار دارد، در واقع نقد برخی روش‌های تاریخی به شیوه جدید است. متن عربی کتاب «اشکالیة المنهج فی دراسة تراث» نام

دارد که به دلیل نامانوس بودن ترجمه فارسی این عبارت برای خواننده فارسی زبان و پس از مشورت در شورای علمی پژوهشکده تاریخ اسلام، اعضای محترم شورا با توجه به متن کتاب، عناوین مختلفی را پیشنهاد کردند که عنوان «نقد تاریخ‌پژوهی اسلامی» بیش از سایر عناوین مورد توجه قرار گرفت که با مضمون و محتوای کتاب قرابت بیشتری دارد.

نویسنده کتاب دکتر محمود اسماعیل مورخ اندیشمند و نظریه‌پرداز مصری است که آثار متعددی را با رویکرد نقادانه منتشر کرده است. از این نویسنده توانا تا کنون چهار کتاب زیر به فارسی ترجمه شده است:

ـ الادارسة

ـ اشکالیة المنهج فی دراسة تراث

ـ الفکر الاسلامی الحدیث، بین السلفیین و المجددین

ـ التراث و القضایا العصر

وی در حوزه تاریخ اسلام دارای آثار گرانسنگی است که جامعه علمی ما نیازمند آن می‌باشد.

نویسنده محترم در کتاب حاضر به نقد و بررسی چند مقوله تاریخی پرداخته است. فصل اول کتاب به معرفی مکتب تاریخ‌نگاری ابن‌حزم اختصاص دارد. در فصل دوم طرح حسن حنفی اندیشمند معاصر مصری به لحاظ روش و نگرش نقادی شده است. در فصل سوم، تفسیر تاریخ در میان نخستین مورخان مسلمان نقد شده است. فصل چهارم به بررسی سیاست آل‌بویه در مورد وضعیت زمین کشاورزی اختصاص دارد. فصل پنجم حاوی نقد بسیار مهمی در مورد مقدمه ابن‌خلدون می‌باشد. در فصل ششم رابطه تاریخی غرب و اسلام مورد بررسی قرار گرفته و آخرین فصل با استفاده از جغرافیای تاریخی، روابط مصر و مغرب ارزیابی شده است.

نکته قابل توجه در این کتاب شیوه عقلانی، نقادانه و علمی نویسنده است که با

دقت ناگفته‌های فراوانی را آشکار کرده و بر بسیاری از باورهـای غلـط رایـج خـط بطلان کشیده است. این کتاب در واقع نوعی روش تحقیق عملی برای دانشجویان و اصحاب تاریخ به حساب می‌آید که با استفاده از آن می‌توان به بازکاوی تاریخ اقـدام کرد. شیوه‌های نقد نویسنده در عین صلابت، بسیار محترمانه و منصفانه اسـت، زیـرا حریم علمی را محترم می‌دارد. ویژگی دیگر کتاب این است که خواننده شاید بـرای نخستین بار با بسیاری از حقایق تاریخی آشنا می‌شود که پیـشتر درک واژگونـه‌ای از آنها در کتاب‌های تاریخی موجود بود.

ترجمه این کتاب به دلیل استفاده فراوان نویـسنده محتـرم از اصـطلاحات علـوم مختلف و نیز قلم ادیبانه ایشان، کار دشواری بود، از اینرو احتمالا خوانندگان فاضـل با کاستی‌هایی در ترجمه مواجه خواهند شد که اینجانب امیدوار است با رهنمودهای ایشان در چاپ‌های بعدی این نقایص را بر طرف نماید.

حجت‌الله جودکی

مرداد ماه ۱۳۸۷

مقدمه: سیر تطور روش و نظریه در علم تاریخ[1]

اولین روش مورد استفاده مورخان، در طول تاریخ، روش توصیفی بوده است. این روش، مبتنی بر واقعگرایی در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری بوده است. انسان از ابتدای تاریخ، سه نوع جهان‌بینی را تجربه نموده است که در حوزه نگارش تاریخ نیز موثر بوده‌اند. این سه نوع جهان‌بینی عبارتند از: ١- جهان در انسان ٢- انسان در جهان ٣- انسان جدا از جهان. در حوزه این سه نوع جهان‌بینی، هفت نوع روش تجربه گردیده که عبارتند از: ١- درون‌نگری ٢- مشاهده ٣- آزمایش ٤- تفهم ٥- پرسشنامه‌ای ٦- تاریخی ٧- تأویل. در حوزه تاریخ، روش‌های درون‌نگری، تاریخی و تأویل سهم بیشتری را پیدا نموده‌اند که عمده آثار تاریخی تا قرن ١٩ میلادی، مبتنی بر درون‌نگری، توصیف و شرح انبوه وقایع بوده است. رشد علوم انسانی از جمله تاریخ تا حد زیادی مدیون ارتباط انسان با جهان خارج از خود است. در این راستا، اندیشمندانی مانند: سن سیمون، اگوست کنت، تن، ماکیاول، گالیله، دکارت، هلوسیوس، هلباخ، مونتسکیو، شارل، جان استوارت میل، ژان ژاک‌روسو، هابز، بدن، جان لاک و بسیاری دیگر، از قرن ١٦ میلادی تا قرن ١٩ به روش و نظریه‌های

---

١. نوشته: دکتر علی رجبلو، عضو هیئت علمی رسمی دانشگاه الزهرا

مختلفی در حوزه جهان خارج از انسان امکان ظهور و بروز داده و تفکیک و همگرایی دو گروه روش، یعنی: ۱- روش طبیعی ۲- مخالف روش طبیعی را پدیده آوردند. نظریه‌هایی نظیر: مکتب اصالت ساخت[۱] و مکتب اصالت کارکرد[۲] در جامعه‌شناسی و روانشناسی تجلی پیدا کرده و به تدریج بر سایر حوزه‌های علوم انسانی از جمله تاریخ نیز، سرایت کرده‌اند. حتی نوعی مشابهت بین مکتب اصالت ساخت با «پدیده تبیین احتراق توسط بِشِر و استال به صورت جسم مرکب و جسم آزاد»[۳] در شیمی و نظریه اصالت حَیات[٤] در زیست‌شناسی و ارگانیزم[۵] در جامعه‌شناسی وجود دارد که اندیشمندان با الهام از این قبیل مشابهت‌ها، به تلفیق علوم طبیعی و علوم انسانی همت گماشته و حوزه‌های گسترده‌ای از مطالعه را پدید آورده‌اند. مثلا: فرانسیس بیکن، روح انسان را «مقر خاص علم» نامیده و تقسیم علوم طبیعی و غیرطبیعی را در بخش نخست کتاب «احیاءالعلوم الکبیر» بر این اساس انجام داده است. او تخیل را در شعر، حافظه را منبع تاریخ و عقل را خاستگاه فلسفه می‌شمارد. تاریخ را به دو نوع طبیعی و مدنی تقسیم کرده و تاریخ طبیعی را به سه نوع: ۱- طبیعت غیرمسخر ۲- موجودات عظیم‌الجثه ماقبل تاریخ ۳- طبیعت مسخر (صنایع مکانیکی) تقسیم می‌نماید. بیکن تاریخ مدنی را در حوزه علوم انسانی و به ویژه جامعه‌شناسی و سیاست قرار می‌دهد.

اندیشمندانی مانند: دالامبر و ژ. ب. ویکو، در تقسیم‌بندی علوم، جایگاه ویژه‌ای به تاریخ قائل شده‌اند. دالامبر مقلد بیکن بوده و ویکو به تاریخ از زاویه فلسفه تاریخ

---

۱. Structuralism
۲. Functionalism
۳. Flojistic
۴. Vitalism
۵. Organism

نگاه کرده است. او الهام‌بخش اندیشمندانی مثل: دیلتای، کاسیرر و هوسرل بوده که به مکاتب پدیدارشناسی، تفهم و هرمنوتیک دست یافته‌اند. ویکو تاریخ را دوری می‌داند و هر دور شامل سه عصر است: ۱- عصر خدایی ۲- عصر قهرمانان ۳- عصر انسانی یا عصر خرد. در نگاه آمپر، علوم به دو دسته علوم جهانی و علوم روحی (عقلی) دسته‌بندی شده و تاریخ، شامل: قوم‌شناسی، باستان‌شناسی، تاریخ به ماهو تاریخ و علم الادیان می‌باشد. در قرن نوزده، اندیشمندانی مانند: هرلسلی در آلمان و فیشته، شلینگ، هگل، آدام مولر، بادر و نوالیس، با توجه به این تقسیم‌بندی‌ها بحث «تاریخیت» را کشف کردند که باید ساخته شود. این تاریخیت به معانی، بیشتر از رویدادها و حوادث تاکید می‌کرد و از توصیف عبور کرده و خود را به منظر تحلیل و تبیین و تفهم می‌رسانید. نهضت اصالت تاریخ در چارچوب درک تاریخی و درک نظام‌بخش (بین جزء و کل)، زمینه‌ساز مکتب تاریخی هگل بر پایه «معقول ساختن امر واقع»، مکتب تاریخی/اقتصادی قدیم و جدید مانند: ویلهلم روشر و کارل کنیس، کارل بوخنر، وبر و شومپیتر گردید. متفکرانی مانند: دیلتای، شلایر ماخر، دیوید اشتراوس، مارکس، انگلس، لنین و مائو، تا حد زیادی متاثر از مکتب هگل بودند که به شکل‌گیری نظریه‌های تفهمی، مارکسیزم، لنینیسم، مائوئیسم و نئومارکسیزم، در تاریخ‌نگاری مبتنی بر دور و دیالکتیک کمک‌های شایانی کردند. اندیشه و روش ماتریالیسم تاریخی از نیمه قرن ۱۹ تاکنون، حوزه‌های مطالعات تاریخی را تحت تاثیر شدید قرار داده‌اند. نئومارکسیست‌هایی مانند: لویی آلتوسر و آنتونیو گرامشی، تلاش کردند با تلفیق شیوه تاریخی هگل و مارکس و زدن رنگ فرهنگ به آن، شیوه و نگرش تحلیل تاریخ را تغییر دهند که ظهور سنت نئومارکسیستی تاریخ‌نگاری را پدید آوردند. دیلتای و شلایر ماخر راه «تأویل و

نهان‌بینی»[1] را در تحلیل تاریخ، در پیش گرفتند که نتیجه آن «مکتب تفهم»[2] در آلمان بود که با ماکس وبر و در قالب «مکتب تبیین و تفهم»[3] به ظهور شکل نوینی از تحلیل تاریخ انجامید که درک وبر از فرآیند اقتدار سنتی، اقتدار کاریزماتیک و اقتدار نهادی و تحلیل بین الاذهانی دوره‌های تاریخی اوج و کمال این مکتب تاریخ‌نگاری است که تمام حوزه‌های علوم اجتماعی، تاریخ، اقتصاد، سیاست و فرهنگ را تحت پوشش قرار داده است. «واقعیت تاریخی» ابتدا باید فهم شود و سپس تفسیر و یا تأویل گردد. در مکتب فرانسوی، اندیشمندانی مانند: اگوست کنت و سن سیمون با تاکید بر فیزیک اجتماعی و تحلیل پدیده‌های موجود در آن، نظیر: قوم‌شناسی، تاریخ، اقتصاد و سیاست، پرتو جامعه‌شناسی را به آنها افکنده و در حوزه تاریخ به ظهور جامعه‌شناسی تاریخی کمک کردند که بعدها راه تکامل را طی کرد. جان استوارت میل با علوم آزمایشی و علوم استنتاجی به سراغ علوم انسانی و تاریخ آمد و نشان داد که آنها علوم «استنتاجی انضمامی» و متکی به تجربه انسانی در عالم ذهن یا روح هستند. مثال‌های میل عمدتا در خصوص مالکیت و دارایی‌اند و در تحلیل آنها از منظر جامعه‌شناسی تاریخی، دو نوع استنتاج: ۱- مستقیم و معکوس ۲- تاریخی را به کار می‌بندد. از سوی دیگر، دیلتای به عنوان یک متفکر بزرگ اروپایی، «آگاهی تاریخی» را نفی و تاویل را زنده می‌کند. او عقل تاریخی در تاریخ عقل را نقد می‌کند و معقولیت را امری انتزاعی می‌داند. دیلتای روش میل را نقد کرده و علوم انسانی را از علوم طبیعی تفکیک و شان و منزلت مستقل برای آن قائل می‌گردد. وی معتقد است یک مورخ باید ابتدا «معرفت‌شناس» باشد. او تاریخی

۱. Hermeneutique
۲. Verstehen
۳. Erklaren

بودن را از طریق «نسبیت پدیده‌های گذشته» و «حضور عمل در حال انجام» میسر می‌داند. دیلتای علم تاریخ را در دو حوزه: ۱- زندگینامه یا شرح زندگی (روش فردی کردن) ۲- پردازش «نمونه‌های نوعی» با توسل به علم تفسیر (تفهم) خلاصه می‌کند. در این میان، مکتب اصالت تاریخ، به دو صورت فلسفی/معرفت شناختی و روش شناختی، ماحصل تقابل اندیشه «اصالت اثبات»[1] و اندیشه تفهم تاریخی است. در جنبه فلسفی/ معرفت شناختی[2]، «تاریخ، اساس بینش عمومی راجع به جهان است.» این جنبه دو پایه متضاد دارد: ۱- اصل مشیت الهی، ترقی و توسعه و مبارزه طبقاتی که در سه حوزه مورد نظر به نظامسازی و تبیین آینده می‌پردازد. ۲- نسبی بودن امور و هیچ‌انگاری و شکاکیت در تاریخ. مکتب اصالت تاریخ در صدد بازسازی هستی انسانی است. نوکانتی‌های مکتب Baden نظیر: ویندل بند، لاسک وریکرت، در تاریخ به «امر واقع» توجه کرده‌اند و آن را از طریق: ۱- شیوه طبیعی برای دستیابی به کلیات ۲- شیوه تاریخی برای بررسی جزئیات امکان‌پذیر می‌دانند. این نگاه نوکانتی بر خلاف نگاه کانت است که معتقد به تقابل تاریخ و طبیعت بود. در نیمه دوم قرن بیستم، اندیشمندانی مانند: هوسرل، کاسیرر، فون هایک، کارل ریموند پوپر، مرلوپونتی، ایمره لاکاتوش، توماس کوهن، پل فایرابند، دانیل لتیل و بسیاری دیگر به حوزه نظریه و روش در تاریخ توجه کرده و این علم را رونق بخشیده‌اند. بنابراین، علم تاریخ، عرصه تقابل نگرش طبیعی و پوزیتیویستی با نگرش تبیینی و تفهمی است. تاریخ بشر فقط مبتنی بر رابطه علّی نیست بلکه قاعده‌مندی و نظم، بر رابطه علی برتری دارد. بنابراین، متفکرین علوم اجتماعی کوشیدند، بین این دو یک تفاهم برقرار کنند. دورکیم، مارکس وبر و پارسونز، به تاریخ، چنین نگرشی

---

۱. Positivism

۲. Epistemology

داشته و در چارچوب ساختی- کارکردی به کاوش تبیین و تفهم قاعده‌مند، در تحلیل چیستی، چرایی و چگونگی رخدادها و وقایع تاریخی توجه نموده‌اند. در تفکر ساختی- کارکردی غرب، تاریخ، بستر رخدادها و وقایع عینی و ملموس است که علوم اجتماعی، وظیفه معنادار کردن این رخدادها را دارند. ظهور مکاتبی نظیر: مارکسیزم کلاسیک، سوسیالیزم تخیلی، کاپیتالیزم، ساختگرایی، کارکردگرایی، توتالیتریسم، روانشناسی اجتماعی، فاشیزم، نازیسم، نیهیلیسم، اومانیسم، سکولاریسم، مدرنیسم، پساساختگرایی، پسامدرن، رادیکالیسم، لیبرالیسم، پسامارکسیسم پساساختگرا و... با چنین رویکردی به تاریخ نگریسته و معناداری روابط پدیده‌ها را از مناظر گوناگون و متنوع، تفسیر و تبیین نموده‌اند. تعدادی از این مکاتب، علوم طبیعی و پوزیتیویسیم را خادم فلسفه و تعدادی دیگر، فلسفه را خادم علوم طبیعی قرار داده‌اند. در غرب معاصر، فلسفه خادم علم بوده و تاریخ به سوی واقعگرایی، کارکرد و ساختمندی علّی گرویده و شیوه‌های تبیین تاریخ به سوی «مقام کشف وقایع» گرایش یافته است. اما در شرق معاصر و مکاتب ذهن‌گرای آن، از توصیف تا تبیین و تفسیر و تفهم تاریخ و رخدادهای آن مشاهده می‌گردد که برخی از آنها، تقلید از مورخین باستان بوده و از نوآوری غفلت نموده‌اند و برخی دیگر، ضمن غلبه دادن فلسفه بر علم، از شاخص‌ها و عناصر درونی مکاتب غربی نیز، بهره برده‌اند اما به دلیل عدم تطابق سیر تحول اندیشه در شرق با غرب، نوعی آشفتگی و هرج و مرج در عرصه روش و نظریه‌پردازی تاریخ در شرق مشاهده می‌شود. اما ریشه این هرج و مرج، چه در غرب و چه در شرق، ناشی از پادو قرار دادن فلسفه برای علم است که منبعث از اندیشه کانت و لاک می‌باشد. لاک و کانت متاثر از نیوتن بودند و اندیشمندانی مثل: گیلبرت رایل در کتاب «قیاس‌های ذووجهین» و ا.جی.ان. فلو در کتاب «منطق و زبان» از لاک تاثیر پذیرفته و در غلبه علوم طبیعی بر ماوراءالطبیعه افراط کرده‌اند. در شرق، فلسفه، مامور زدودن خبط‌های زبان تجربه در

علوم طبیعی و پیشگیری از سرایت آن به تبیین‌های تاریخی بوده است. اما پرسش‌های معرفت‌شناسی فلسفه و انتزاعی‌گرایی شدید آن در حوزه هستی‌شناسی، نفی تاریخی‌گری و غفلت از معنادار ساختن آن را موجب گردیده و روایت تاریخ، آن هم با توصیف آن نه با تبیین، موجب جدایی تاریخ از حوزه تبیین و تفهم و در کل از حوزه اندیشه گردیده است. البته باید اعتراف کرد که تجربه‌گرایی شدید در غرب نیز، فلسفه و تفهم را به حاشیه رانده و از اصول آن، به صورت ابزاری و توجیهی، برای تصدیق گزاره‌های تجربی و نه تعیین گزاره‌های صدق و کذب و یا غفلت‌ها، خبط‌ها، بی‌ارتباطی‌ها و ناشیگری‌های تجربه استفاده کرده است. شاید یک راه بینابینی وجود داشته باشد.

ذهن انسان، مکان تخیل، اسطوره و تفهم است. تخیل به مجموعه‌ای از عناصر و مفاهیم نامنظم، انتزاعی و ناشناخته مربوط می‌شود که وجود دارند و حس می‌شوند اما به حوزه فهم منتقل نمی‌شوند. غفلت‌ها، افراط‌ها و تفریط‌های ذهن در این حوزه قرار می‌گیرند. اسطوره‌ها به آن دسته از حوزه اداراکات ذهنی مربوط می‌شوند که دارای قاعده‌مندی تخیلی و غیرواقعی، در منتسب به واقعیت‌های تاریخی و انسانی تولید شده‌اند. ذهن به معناداری این وقایع معترف اما نسبت به تحقق آنها در عالم واقع مردد است. لیکن تفهم، مبتنی بر تبیین نوعی معرفت‌شناسی از «امر واقع» است. تاریخ، در طول دوران زندگی بشر، هر سه شیوه را آزموده و انبوهی از تولیدات تاریخی را موجب گردیده است. این سه شیوه در مقاطع مختلفی از زندگی بشر، کارآیی‌هایی را به نمایش گذاشته‌اند. این مقدمه، درصدد ارزش‌گذاری شیوه‌ها نیست بلکه با نوع‌شناسی آنها و بررسی عناصر و شاخص‌های مقوم هر یک که در بخش‌های قبلی انجام شد، قصد قراردادنشان، در انظار محققین و مورخین را دارد.

درک وبر از معنا[1] در ذهن مبتنی بر دلیل[2] به معناداری[3] پدیده منجر می‌شود. این فرایند وبری، زاینده روش تبیینی- تفهمی در حوزه تاریخ گردیده است. از قرن ١٦ میلادی تاکنون، پوزیتیویسم، نقد استقراءگرایی و ترجیح قیاسیت در درک رخدادهای تاریخی، ابطال‌گرایی و حدس با محوریت قیاس به عنوان «چراغ علم»[4] در رد مکرر نظریه‌ها تا رسیدن به نظریاتی که حدس‌ها و ابطال‌های آن دشوار باشد، نقد محدودیت‌های ابطال‌گرایی، نظریه به مثابه ساختاری برای برنامه پژوهشی (لاکاتوش)، پارادایم (کوهن)، معقول‌گرایی در برابر نسبی‌گرایی، عینی‌گرایی، تبیین عینی‌گرایانه از تغییر نظریه‌ها در فیزیک (علوم طبیعی)، معرفت‌شناسی هرج و مرج‌طلبانه (فایرابند) و تکثرگرایی روش‌شناختی، زمینه رشد روش و نظریه را در حوزه‌های معرفت بشری، از جمله تاریخ، پدید آورده‌اند اما نکته حائز اهمیت آن است که اگر در دنیای قدیم، ذهن مبنای معرفت بود و در قرون میانی مسیحیت و در پایان قرون وسطی عین بر صدر گزاره‌های معرفت نشست، امروزه، بشر به این نتیجه رسیده است که باید نسبت ذهن و عین را در داده‌های معرفتی یافته و در پژوهش‌های خود به کار گیرد. داستان جستجوی راه‌های پیوند ذهن و عین از طریق روش و نظریه در حوزه تاریخ نیز جریان دارد. اما این رشته‌ای است که سر دراز دارد. در این راستا مناظرات روشی مبتنی بر پارادایم‌های توضیح داده شده با این پرسش بنیادین آغاز می‌شوند که علمی بودن علوم انسانی به چه معناست؟ این علوم از چه روش‌های توضیحی و تبیین‌گر استفاده می‌نمایند؟ آیا امکان بنا نهادن یک

---

۱. sinn
۲. Grund
۳. Sinnhaft
۴. Search light

«نظام توضیحی»[1] که بتواند شیوه‌ها و شواهد مناسبی را که گویای علمی بودن علـوم انسانی باشند، وجود دارد؟

امروزه تبیین‌های تاریخی، توام با روش‌هـای علّـی و تجربـی گردیـده و «اصـول موضوعه»[2] خودشان را بر «حقیقت فاعلیت انـسان»[3] بنـا کـرده‌انـد. تبیـین‌هـا انـواع مختلفی دارند که نه تنها در علوم اجتماعی، بلکه در تاریخ نیز، جایگـاه رفیعـی پیـدا کـرده‌انـد. ایـن تبیـین‌هـا عبارتنـد از: ۱- اختیـار عاقلانـه کارهـا[4] ۲- تفـسیرهای تاویل‌گرایانه[5] ۳- تبیین‌های ساختاری[6] ٤- تبیین‌های کارکردی[7]. این تبیـین‌هـا از آن جهت به کار گرفته می‌شوند که بتوانند فرآیند تصمیم‌گیری[8] کارگزاران عاقـل[9] را بـا توجه به ارزش‌ها، هنجارها و جهان‌بینی‌های ویژه هر جامعه تحلیل نمایند. بـا توجـه به معنادار بودن علوم انسانی و روش‌های مندرج در آن، پرسـش آغـازین از اهمیـت بسیاری برخوردار هست. در علم تاریخ، نظیر: سـایر شـعبات علـوم انـسانی، سـوال آغازین یا مبتنی بر «چرا- باید»[10] است یا دربرگیرنده «چگونه- ممکـن اسـت».[11] در سوالات «چرا- باید»، هدف، توضیح ضرورت‌ها، پیش‌بینـی پـذیر کـردن رخـدادها، درک فرایند نظمی ویژه در شرایطی ویژه است. اینگونه سوالات در علـم تـاریخ بـه

---

۱. explanatory paradigms
۲. assumptions
۳. human agency
۴. rational choice explanation
۵. hermeneutic interpretation
۶. structural explanation
۷. functional explanation
۸. decision making
۹. rational agents
۱۰. why-necessary
۱۱. how-possible

فرآیندهای علّی[۱] و شرایط اولیه[۲] کار دارند. برای پاسخ بـه اینگونـه سـوالات، تبیـین علّی مناسب است. اما سوالات «چگونه – ممکن است» به مکانیزم‌های کنش فرد یـا سیستم کار دارند. یک فرد شاخص در تاریخ یـا یـک تمـدن، بـه درجـاتی از عمـل انسانی یا اجتماعی رسیده‌اند. تاریخ می‌کوشد تا چگونگی این کنش را بـا تاکیـد بـر مناسبات عمل فرد یا آن تمدن، جست‌وجو کرده و به مختصات آن پی ببـرد. جالـب آنکه بنیان این تبیین‌ها نیز، بی‌ارتباط با تبیین علّی نیستند. تبیـین‌هـای علّـی بـر نظـم خاص قوانین در حوزه علوم مبتنی می‌باشند. مدل تحلیل در روش‌های علّـی، «مـدل تبیینی- قیاسی»[۳] است که به کشف قوانین عام در تاریخ همت می‌گمارد و هدف آن است که برای تحلیل رخداد و حادثه‌ای تاریخی، وقوع عناصر درونـی آن را توسـط دسته‌ای از فرضـیات و بـا اسـتفاده از شـواهد تجربـی درون آن ثابـت نمـوده و بـه شاخص‌ها و متغیرهای قابل اثباتی برسد که آن رخـداد و حادثـه را توجیـه و تبیـین می‌نماید. این شیوه تحلیل متکی به رابطه «حادثه و رخداد مورد تحلیل»[٤] و «شـرایط تبین‌کننده آن حادثه» می‌باشد و به قوانین عام، قوانین طبیعت یا قواعد تعمیم پـذیر و تکرارپذیر ارتباط وثیقی دارد. ممکن است برخی قوانین، نیازمند داده‌هـای آمـاری و کمی باشند که در این صورت مدل تبیینی قیاسی با تاکید بر تحلیـل کمـی، بـه مـدد رخدادهای تاریخی رفته و روابط اجزا آن را معنادار می‌کند.

در چنین شرایطی، داده‌های کمی به روش استقرایی و داده‌هـای نظـری بـا روش قیاسی، شرح و بسط داده می‌شوند. مثلا: اگر به پیوند قحطی نان و شورش و بلـوای نان در سال ۱۳۲۱ ایران با حضور متفقین اشغالگر در ایـران توجـه کنـیم، بـه روش

---

۱. causal processes

۲. initial conditions

۳. de ductive- nomological model

۴. circumstances

قیاسی نیازمندیم. اما اگر به نشان دادن رابطه بیماری‌های عفونی واگیر در عصر قاجار با نبود مراکز بهداشتی در آن دوران علاقه‌مند باشیم، محتاج روش استقرایی هستیم. در روش قیاسی نیاز به یک «چراغ پژوهش»[۱] برای ورود به تحلیل داریم که حکم راهنمای عمل و نقشه ساختمان تحلیل را دارد. اما در روش استقرایی، به معیارهایی[۲] نیاز داریم که «نظم استقرایی»[۳] پدیده را به ما نشان بدهند. این معیارها عبارتند از: همراهی منظم متغیرها و دسته‌ای از حوادث با پدیده حادث شده، بدین صورت که هرگاه آن متغیرها مشاهده می‌شوند، وقوع پدیده حادث شده حتمی باشد. مثلا: اگر فرض کنیم زمانی که یک کشور اشغال می‌شود، ناامنی و کشتار در آن زیاد می‌شود. بنابراین ناامنی و کشتار همراه و همبسته[۴] اشغال بیگانه خواهد بود. نظیر: (اشغال عراق توسط آمریکا – اشغال اروپای شرقی و بخشی از شوروی سابق توسط آلمان نازی و...) این رابطه نیازمند شرایط لازم و شرایط کافی است که شرح آن از حوصله این مقدمه خارج است. روش نمونه‌پژوهی[۵]، روش تطبیقی[۶] و روش اتفاق[۷] جان استوارت میل در کتاب مشهور «نظام منطق»[۸] در این زمینه مشهور هستند. اما دسته‌ای از روش‌ها به «انتخاب عقلانی»[۹] شخصیت‌های تاریخی یا تمدن‌ها و دوره متکی هستند. زیرا ساختار[۱۰] یک تمدن، به کارگزاران[۱] آن فرصت

---

۱. Search Light
۲. Criterions
۳. Inductive regularity
۴. Accociated with
۵. Causal-Study method
۶. Comparative method
۷. Method of agreement
۸. System of Logic
۹. Rational Choice
۱۰. Structure

می‌دهد که شیوه‌ها و تصمیمات خاصی را به نمایش بگذارند. بنابراین نظم اجتماعی یا رفتار بازیگران خاص در برهه خاصی از تاریخ، تفاوت نظم طبیعی با نظم اجتماعی را نشان می‌دهند. چون نظم طبیعی مولود روابط متقابل متغیرهایی است که شباهت آنها را باید در قالب «نظریه‌های تعلیلی» جست‌وجو کرد. اما اگر بپذیریم که نظم اجتماعی، مولود قصد بازیگران اجتماعی می‌باشد، چشم‌اندازهای نوینی از تحلیل، فراروی ما گشوده می‌شود که امروزه در علوم اجتماعی کاربرد بسیاری دارد. «تبیین جمعی»[۲] به عنوان محصول روشی نظریه اختیار عاقلانه یا انتخاب عاقلانه، متکی به عاقلانه بودن تصمیمات بر اساس سود و زیان می‌باشد که از سوی تئوری‌هایی مانند: تئوری احتمالات، تئوری مسابقه و تئوری کالاهای همگانی، نقد و بسط پیدا کرده و در عرصه‌های مردم‌شناسی اقتصادی، نظریه اختیار عمومی و مکتب مارکسیزم جلوه کرده است. زمانی که قصد داشته باشیم داده‌های تاریخی در مورد نظام ارباب و رعیتی در ایران عصر هخامنشی بحث کنیم و روابط دهقانان و مالکان بزرگ را بحث کنیم به یک مدل تبیین‌گر از نوع اختیار عاقلانه نیازمند خواهیم بود که بین رفتار ارباب و رعیت و عقلانیت اقتصادی آنها به جست‌وجو می‌پردازد. در این نظریه‌ها، قوانین خاص اجتماعی و شرایط معین، وظیفه معنادار کردن روابط اجتماعی و شفاف کردن حوزه تحلیل را به عهده دارند. اما مکاتب دیگری نیز ظهور نمودند که پژوهش در حوزه علوم انسانی و تاریخ را به تفسیر[۳] رفتارهای بشر منوط می‌دانند. در این نگاه، تفهم[۴] جایگزین تبیین می‌گردد. در این مکاتب، تفسیر به درک معانی رخدادها در زمینه اجتماعی خاص آنها مربوط می‌باشد. رویکردهای تفسیری

---

۱. Agent
۲. Aggregative explanation
۳. Interpertation
۴. Understanding

به همین دلیل «معناکاوانه»[1] نامیده شده‌اند. برای انجام یک تحلیل تاریخی معناکاوانه، ابتدا باید یک رخداد تاریخی را مدنظر قرار دهیم و آن را بـه مثابـه یـک مـتن تلقـی کنیم. سپس با روش تفسیری به بازسازی خـلاق[2] آن پرداختـه و معـانی حـوادث و اعمال اجتماعی درون آن را کشف کنیم. بنای ایـن نظریـه بـر آن اسـت کـه اعمـال انسانی و اجتماعی با مقولات علّی متفاوتند و باید روابـط آنهـا را از طریـق تفـسیر و تفهم، کشف و شفاف نمود. مناسبات فرهنگی و اجتماعی جنگ خروس‌هـا در قـوم بالی توسط کلیفورد گیرتز به دقت بررسی شده و او با روش مردم‌شناسـی تفـسیری کوشیده است به معانی اعمال اجتماعی و نیات و افعال فاعلان جنگ خروس‌ها پـی برده و در قالب یک سازمان اجتماعی معین که همان فرهنـگ قـوم بـالی اسـت، بـه شرح و بسط بپردازد. روش تفسیری، کارگزاران را بر پایه «ارکان هویت»[3] و «سـبک زندگی»[4] در نظر گرفته و «نیات کارگزار»[5] اجتماعی را بر اساس «صاحب رأی و نظر بودن»[6] و «نماداندیش»[7] بودن آنها و اینکه در قالـب چـه نـوع متنـی اجتمـاعی، چـه تصویری از خود و جهان و ارزش‌ها، هنجارها، نهادها و نقش‌ها می‌یابند و بر پایه آن عمل می‌کنند را مد نظر قرار می‌دهد. در این نگاه، روش تفسیری بر خلاف تبیین بـه «توصیف علامت شناختی امور»[8] در فرهنگ یا فرد خاص تاکید دارد. روش تفسیری

---

۱. Hermeneutic
۲. Imaginative reconstruction
۳. Self hood
۴. Life Style
۵. Meanings of agency
۶. Deliberate
۷. Symbolic
۸. Semiotic description

نه تنها فعل کارگزاران اجتماعی، بلکه «عمل اجتماعی»[1] را هم معنادار تلقی می‌کند و از طریق مدل‌هایی مانند: «مدل عمل به شعائر»[2]، «مـدل نمـایش»[3]، «مـدل پیـروی از قاعده»[4] و «مدل تمرین و اشتغال»[5] شغل کـارگزاران اجتمـاعی و عمـل اجتمـاعی را تحلیل می‌کند. توجه روش تفسیری به رابطه متقابـل سـاختار و کـارگزار بـه عنـوان مطالعه رخدادها به صورت متن اجتماعی خاص، زاینده مطالعات وسـیعی در حـوزه تاریخ بوده است که به مطالعه کلیفورد گیرتز در میان قوم بالی اشـاره کـردیم. امـا از دیرباز، توجه به ساختار، فراتر از کارگزاران اجتمـاعی و مناسـبات فرهنگـی، زبـانی، تاریخی، سیاسی، اجتمـاعی، اقتـصادی و... در ارکـان تحلیـل‌هـای نظـری و روشـی مکاتب قرار داشته است. امـروزه ایـن تئـوری‌هـا در قالـب «نظریـات سـاختارگرا»[6] دسته‌بندی می‌شوند. از آنجایی که این قبیل نظریات بر رابطـه سـاختار اجتمـاعی بـا رخدادها توجه دارند، ناخودآگاه در حوزه تبیین‌های علّی قـرار مـی‌گیرنـد. لـیکن از مناسبات کمّی فاصله گرفته و به ساختار اجتماعی، به عنوان زاینده مناسبات درونـی رخدادها می‌نگرند. مثلا: اگر بپرسیم چرا گوشت گاو در هند بسیار ارزان و در کشور عربستان گران است، در حقیقت به نقش ساختار اجتماعی در توضـیح علـت مـسئله توجه نموده‌ایم. این قبیل مطالعـات، بـا رویکـردی ترکیبـی از مـدل‌هـای تعلیلـی و مدل‌های ساختاری به بررسی موضوع مبادرت می‌کنند. در نگاه «کارکردگرایان»[7] هـر

۱. Social action
۲. ritual model
۳. drama model
۴. rule-folowing model
۵. practice model
۶. structural theories
۷. Functionalism

عملی در کل سیستم اجتماعی معنادار است. مثلا: زمانی که به عمل[1] شاه در فرهنگ ایران باستان به‌عنوان «چو فرمان یزدان چو فرمان شاه» توجه می‌کنیم و اینکه شاه تنها شهروند واقعی، نماینده خدا در روی زمین و صاحب فره ایزدی است، معناداری این عمل در ارجاع به کل سیستم امکانپذیر می‌شود. روش کارکردگرایی، برای نظام، یک شأن «غایت شناسانه»[2] قائل است که خرده‌نظام‌ها، کارکردها و کارویژه‌ها، در درون این نگرش سیستمی دسته‌بندی و تحلیل می‌گردند. سیستم در حالت تعادل بین ارزش‌ها و محیط عمل می‌کند و ثبات و تغییر و انقلاب، به عنوان شاخص‌های اصلی سیستم اجتماعی، در حوزه روابط ارزش‌ها و محیط تحلیل می‌گردند. در این رابطه نظریه تالکوت پارسونز و چالمرز جانسون نامدارند. جانسون بر پایه دو اصل بنیادین کارکردگرایی یعنی «ارزش‌ها» و «محیط»، به تحلیل منابع درونی و بیرونی ارزش‌ها و منابع درونی و بیرونی محیط، در خصوص علل ظهور انقلاب‌ها توجه می‌کند. هرچند بنیان نظریه کارکردگرایی بر ثبات است، اما نظریه جانسون در باب انقلاب نامدار است. مثلا زمانی که به نقش منازعات روشنفکران، روحانیت و دربار، در آستانه ظهور انقلاب مشروطیت می‌پردازیم، نگاهی کارکردگرایانه در قالب بررسی نسبت هر یک از آنها با انقلاب و در کل با ساختار اجتماعی داریم. در نگاه ساختارگرایانه، هر شاخصی به ساختارهای انتزاعی زیرین متکی می‌باشند. تحلیل تطبیقی تدا اسکاچ‌پل از علل انقلاب‌های چین و فرانسه و روسیه، نوعی تحلیل تبیینی ساختارگرای اجتماعی برای درک همسانی و ناهمسانی انقلاب‌ها در علت‌یابی‌شان از مناسبات زیرین ساختارهای اجتماعی است.

تحلیل‌های ماتریالیستی در مکتب مارکسیزم، نیز پیوند روبناها با زیربناها را در

---

۱. Function

۲. Teleological

هر دوره تاریخی در قالب یک رابطه ساختاری با ابزار تولید جست‌وجو می‌کنند. هرچند مکاتب ماتریالیستی غیرمارکسیستی زیادی نیز وجود دارند، اما ماتریالیسم تاریخی مارکسیستی، تئوری قابل توجهی در خصوص ساختارهای اجتماعی واجد سازمان‌های اقتصادی دارد که تاثیر این سازمان‌ها در دوره‌های تاریخی را بر سیاست طبقاتی و مکانیسم‌های عمده تحولات اجتماعی جست‌وجو می‌کند. در این مکتب تکنولوژی به نیروهای تولید شکل می‌دهد و ابزار تولید در دوره‌های مختلف نظیر: صورت‌های کشاورزی، صنعت، آبیاری و آب و نیز مواد خام، محیط طبیعی و کارگر ماهر صنعتی مورد شرح و بسط قرار می‌گیرند. اما این تکنولوژی و نیروهای تولید، زاینده ساختار اقتصادی و روابط تولید هستند که در روش ماتریالیستی مارکس، در قالب روابط مالکانه، کارگر مزدبگیر، نظام برده‌داری، نظام سرواژ و نظام بازار، دسته‌بندی می‌شوند. تکنولوژی و ساختار اقتصادی در قالب نیروهای تولید و روابط تولید، مولد روبناهایی مانند: سیاست و فرهنگ هستند که در حوزه سیاست، مباحثی مانند: دولت، نظام حقوقی، پلیس و احزاب و در حوزه فرهنگ، عناصری نظیر: خویشاوندی، دین، ایدئولوژی، خانواده و هنر تجلی می‌یابند. در قالب نظریه و روش ماتریالیستی مارکس، طی ۱۵۰ سال گذشته ده‌ها هزار اثر تحقیقی پدیدآمده و روش مارکسیستی و نئومارکسیستی و پسامارکسیستی، حوزه‌های وسیعی از روش و نظریه را پدید آورده‌اند که شرح و بسط آنها به مجال بهتری واگذار می‌شود ودر حوصله این مقال نیست. اما امروزه تحلیل‌های آماری به شدت شیوع پیدا کرده ودر حال غلبه بر تحلیل‌های ساختاری و محتوایی هستند.

این تحلیل‌ها مبتنی بر تلازم آماری هستند و در عین علّی بودن، تبیین‌گر نیز می‌باشند. زمانی که به نظام هیدرولیکی در چین و استبداد آسیایی و ویتفوگل توجه می‌کنیم، نسبت یک متغیر معین با یک متغیر مشخص دیگر را در قالب متغیر مستقل و وابسته مدنظر قرار داده‌ایم که از ورای یک تحلیل کمّی و داده‌های آماری قابلیت

استنتاج می‌یابند. روش‌های پیمایش[1] و نمونه‌برداری[2] در حوزه تحلیل آماری نامدارند. ظهور فردگرایی روش شناختی[3]، نسبیت مفهوم، نسبیت عقلانی و نسبیت اخلاقی، در قالب تنوع فرهنگ‌ها، در این راستا، مولود مکاتب روشی تبیین علّی- ساختاری- تفهم- تحلیل محتوا و تحلیل کمیو تحلیل ساختاری‌اند. امروزه داستان علم به کثرت‌گرایی روش شناختی و نظریه ضدروش با نگاه‌های چندوجهی گرویده و صورت‌بندی پژوهشی آنان به معماری چندوجهی و چند علیتی از پژوهش با امکان بهره‌گیری از تمام روش، متدها و تئوری‌ها در قالب خصلت‌های شاخص‌ها، متغیرها و ویژگی‌های موضوعات پژوهشی در عرصه علوم اجتماعی و تاریخ استوار است. این مقدمه قصد داشت یک «سیر تطور از نظریه و روش در حوزه علوم اجتمای و تاریخ» را بازگو نماید. یقینا داستان چیستی علم آنچنان پردامنه و وسیع است که شرح تحلیلی اجزای روش و نظریه در آن، نیازمند پردازشی کلان و اصولی است. اما از آنجایی که دکتر محمود اسماعیل در کتاب «اشکالیه‌المنهج فی دراسه تراث»، مدعی ارجاع تاریخ پژوهی اسلامیبه سیر تطور روش و نظریه در تاریخ معاصر بشر می‌باشد، ارائه این مقدمه می‌تواند، صحت و سقم ادعای این دانشمند مصری و نیز قابلیت استفاده کتاب در حوزه نقد تاریخ پژوهی از مناسبات نظری و روشی در تاریخ بشر را آشکار کند. محمود اسماعیل در مقدمه کتاب می‌نویسد: در این کتاب «روش‌های علوم اجتماعی و انسانی در مطالعه تاریخی، به میزانی که این دانش‌ها از روش تاریخی استفاده نمودند، به کار گرفته شد. پژوهشگر در این کتاب از جهش معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بهره برد». او در بخش دیگری از مقدمه

---

۱. survey

۲. sampling

۳. methodological individualism

مدعی است که «به نقد بسیاری از روش‌های نوین مثل: ساختارگرایی، شکل‌گرایی و روش تحلیل محتوا برخاست و فعالیت آنها در زمینه قرائت، تفکیک متون و بی فایده بودن آنها را در عرصه تشکیل و تفسیر آشکار ساخت.» محمود اسماعیل در چارچوب مبحث ششم کتاب مدعی اثبات تحول نگاه غرب به اسلام و مسلمانان براساس نگرش جامعه‌شناسی فرهنگی است که در مقدمه خود بر ابتدای کتاب نقل کرده است. شاید الهام این مقدمه بر ضعفی استوار باشد که دکتر محمود اسماعیل نیز بر آنچه در حوزه آثار تاریخی و چه در قالب اثر خود؛ به طور تلویحی اعتراف کرده است و در این خصوص می‌نویسد: «پژوهشگر (محمود اسماعیل) همچنین انتظار دارد این مباحث درمرکز و محافل علمی‌به شکل وسیع‌تری جهت غنی شدن روش و نهادینه شدن نگرش علمی‌واقع‌بینانه در تحقیق میراث تاریخی بررسی شود.» محمود اسماعیل با به کارگیری کلماتی مانند، فئودالیسم و بورژوازی برای قرون اولیه اسلامی‌که نه مصداق دارند و نه اعتبار علمی‌و روایی، سوگیری خود در تحلیل را نشان می‌دهد. اودر مقاله «ابن‌حزم و مکتبش، ستیز فقه و تاریخ» و در صفحه ۱۰ کتاب می‌نویسد: «می‌توان طبقه متوسط جامعه اسلامی دوران میانه را مسئول ساختن و شکل دهی به این اندیشه دانست. ما شکل‌گیری اندیشه اسلامی را نتیجه «بیداری بورژوازی» در خلال دوره میانه نیمه قرن دوم و نیمه قرن سوم هجری می‌دانیم.» به کارگیری طبقه متوسط- بیداری بورژوازی آن هم به نیمه قرن دوم هجری، قابل انطباق نیست. همچنین در همان صفحه از فئودالیزم نظامی‌یاد می‌کند که با خصیصه جوامع اسلامی به دلیل وجود قانون ارث و تقسیم زمین و عدم تشکیل نظام بزرگ مالکی و ظهور خرده مالکی، سازگار نیست. محمود اسماعیل با طلایی نامیدن همان زمان، ظهور روش‌های تاویل و تفسیر اندیشه تاریخی را در صفحه ۱۱ کتاب و جایگاه آن در علوم انسانی معاصر را برجسته می‌نماید. اما همانگونه که در بخش مکاتب تاویلی و تفسیری این مقدمه ذکر شد، قرائت محمود اسماعیل در این زمینه

خالی از اشکال نیست. او در همان صفحه استقراء و استنباط را ذیل ظهور فلسفه تاریخ قرار می‌دهد که براساس درک این مقدمه، اشکال محتوایی و جهت‌گیری علمی بر آن وارد است. نکته دیگر آنکه مبنای قیاس که از ارکان فقه اهل سنت است، با مفهوم روشمندی قیاس به عنوان چراغ پژوهش خلط شده و محمود اسماعیل در نوآوری ابن‌حزم در حوزه قیاس می‌نویسد: «آن نمونه روشمند بزرگی است که با داده‌های شکوفایی علم تجربی هماهنگ است و به نوعی از مادیگرایی تجربی آمیخته با عقلانیت خالص برای خدمت به طرح سیاسی ابن‌حزم شانه به شانه می‌زند.» این ادعا که در صفحه ١٤ کتاب روایت شده سه عنصر قیاس، روش تجربی، روش عقلانی را درهم خلط کرده و استنباط آن به جای قیاس در تعابیر فقهی، فاقد ارتباط است. محمود اسماعیل اسیر قواعد و بنیان‌های روش نئومارکسیستی است و از انطباق این قواعد با دوره‌های آغازین اسلامی، بی آنکه به نتایج مخرب‌اش بیندیشد، ابایی ندارد مثلا در صفحه ۲۹ از کلماتی مانند: لیبرالیستی و لیبرالی بر گروه اخوان الصفا و یا مفاهیمی‌نظیر فئودالیزم و بورژوازی برای شرح دوره‌ای متحول از قرون اولیه اسلامی‌روی برنمی‌تابد که قصد ما قضاوت در محتوای کتاب نیست، بلکه اشکال انطباق آن با روش و نظریه و به کارگیری درست آن را مدنظر داریم. در سرتاسر کتاب، محمود اسماعیل کوشیده است بااستفاده ابزاری از روش‌ها و نظریه‌های معاصر، بسیاری از مناسبات تاریخی در حوزه تاریخ پژوهی اسلامی را توضیح دهد. لیکن، اصول و قواعد این روش‌ها را مدنظر قرار نداده ودر شرح و بسط بسیاری از حوزه‌های تاریخی دچار تناقض و تضاد شده است. این مقاله قصد نقد اثر محمود اسماعیل را ندارد و قضاوت در باب تحلیل‌های مصادیق تاریخی و صحت و سقم آن را به استادان برجسته تاریخ و صاحبنظران و خوانندگان هوشیار می‌سپارد و ذکر نکاتی چند از کتاب بیشتر از باب انجام مطابقت در حوزه روش و نظریه صورت گرفت و شرح و بسط آن در کل کتاب، این مقدمه را طویل

و سبب تصدیع اوقات خوانندگان علاقه‌مند به تاریخ خواهد شد.

مقدمه

موضوع و روش علم تاریخ در خلال نیم قرن گذشته شاهد جهش بزرگی بود؛ زیرا تحول این موضوع و روزآمد کردن فعالیت آن، تحقیق گذشته را شامل شد. از اینرو تاریخ سیاسی و نظامی ـ که همان موضوع سنتی است ـ را هم نسیم تحول فراگرفت و تفسیر تاریخی، از اقتصاد؛ جامعه‌شناسی و روانشناسی بهره‌مند گردید. همان‌گونه که تاریخ نظامی با تحقیقات و دانش جغرافیا و سیاست پیوند زده شد. بدیهی است که تحول موضوع تاریخ به دگرگونی موازی در بخش روش هم بینجامد. لذا روش‌های علوم اجتماعی و انسانی در مطالعه تاریخی به میزانی که این دانش‌ها از روش تاریخی استفاده نمودند؛ به کار گرفته شد.

پژوهشگر در این کتاب از جهش معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بهره برد. مباحث این کتاب عبارت از تحقیقاتی است که نویسنده آنها را در همایش‌های محلی و ملی ارائه داده و از خلال آنها تلاش کرده تا چیز جدیدی ارائه دهد که باعث گفتگوی ثمر بخش و سازنده با متخصصان و اندیشمندان برگزیده می‌شود.

مبحث اول کتاب به تحقیق در مورد «ابن‌حزم و مکتبش ـ مناقشه فقه و تاریخ» اختصاص دارد و نویسنده اهمیت تحقیق فقه در کاوش معانی و افکار و کشف ساختار آنها را به اعتبار اینکه فقه ستون قانون‌گذاری در جوامع اسلامی است؛ ثابت

کرده است. همچنین «طرح سیاسی اجتماعی وحدت‌طلبانـه» ابـن‌حـزم و مکتـبش را آشکار نمود. بعد از اینکه اندلس به بخش‌های سیاسی متخاصم تبدیل شد، آنها برای باز گرداندن وحدت اندلس و اصلاح اوضاعش این طرح را به خدمت گرفتند.

اما مبحث دوم به «نگاه انتقادی به طرح حسن حنفی ـ از نقل تا ابـداع ـ تنـاقض روش و نگرش» اختصاص دارد. پژوهـشگر [محمـود اسـماعیل، نویـسنده] در ایـن مبحث به نقد بسیاری از روش‌های نوین مثل سـاختارگرایـی؛ شـکل‌گرایـی و روش «تحلیل محتوا» برخاست و فعالیت‌های آنها در زمینه قرائت، تفکیک متون و بی‌فایده بودن آنها را در عرصه تشکیل و تفسیر آشکار ساخت.

نویسنده در بخش سوم اقدام به «نقـد تفـسیر تـاریخ در نـزد نخـستین مورخـان مسلمان» نمود و اشتباه بودن این پندار که «ابن خلدون» نخستین معمار فلسفه تاریخ است که اقدام به نظریه‌پردازی کرده را بر ملا نمود و امتیاز پیشتازی در این زمینـه را به تعدادی از مورخان نظیر بیرونی و مسکویه برگرداند و روش رسـیدگی فلـسفی و نظریه‌پردازی در نوشته‌هایشان را آشکار کرد که پژوهشگران پیشین بـه آن پـی‌نبـرده بودند. اما مبحث چهارم «سیاست حکومت آل‌بویه در خصوص وضعیت زمـین‌هـای کشاورزی» تحقیق موشکافانه‌ای برای مهمترین و بزرگ‌ترین موضوع تاریخ اقتصادی جهان اسلامی در دوران میانه است. نویسنده طرح یکی از شاگردان ممتازش را نقـد کرده و موارد اتفاق و اختلاف را با استناد به متون دسـت اول بیـان کـرده اسـت. در همین چارچوب؛ نویسنده در مبحث پنجم تحت عنوان «مقدمه ابن‌خلدون، از ارسطو تا اخوان الصفا» پژوهشی انتقادی در مورد طرح یکی از پژوهشگران بـزرگ اندیـشه ابن‌خلدون مبنی بر اینکه بیشتر نظریات ابن‌خلدون در مورد عمران انسانی (تمـدن و پیشرفت جامعه) ماخوذ از کارهای ارسطو می‌باشد؛ ارائـه داد و بـا متـون و دلیـل و برهان آن را رد کرد و بار دیگـر بـر طـرح معـروفش تأکیـد نمـود، مبنـی بـر اینکـه ابن‌خلدون از گروه «اخوان الصفا» نقل کرده است.

مبحث ششم به موضوع مهم «غرب و اسلام» می‌پردازد که طی سال‌های اخیر پژوهشگران را به خود مشغول کرده است. نویسنده در این بخش بر اساس نگرش جامعه‌شناسی ـ فرهنگی؛ پژوهشی تاریخی در مورد تحول نگاه غرب به اسلام و مسلمانان ارائه کرد و پیوند میان این نگاه متغیر ـ بین دوستی و دشمنی ـ با فرهنگ غرب و تحول آن بر اساس ساختار جامعه‌شناسی ـ اقتصادی ـ آن جوامع را ثابت نمود. نویسنده در مبحث هفتم تحت عنوان «تأثیر متقابل تمدنی در حدود غربی مصر ـ بنیان‌ها و ساختارها» طبیعت رابطه میان مصر و سرزمین مغرب در دوران میانه را بررسی کرد و برخی از نظریات اشتباه شرق‌شناسان؛ مبنی بر گسست تمدنی و معرفتی میان شرق و غرب را نقد نمود که بعضی از پژوهشگران معاصر عرب آن را پذیرفته‌اند. نویسنده با بررسی دقیق تاریخی و بهره گرفتن از جغرافیا در ارائه طرحش در مورد تأثیر متقابل و پیوستگی از بحث و جدل در این مناقشه استفاده نکرد. به اعتبار اینکه این دو ابزار بر کلیت تاریخ تمدن عربی اسلامی حاکم بودند. بنابراین مباحث کتاب اجتهادات جدیدی است که نویسنده ارائه کرده و آنها را در مجامع علمی و با حضور جمعی از مورخان و اندیشمندان نقد و بررسی نموده است. پژوهشگر همچنین انتظار دارد این مباحث در مراکز و محافل علمی به شکل وسیع تری جهت غنی شدن روش و نهادینه شدن نگرش علمی واقع بینانه در تحقیق میراث تاریخی بررسی شود.

و الله ولی التوفیق

محموداسماعیل

فصل اول

ابن‌حزم و مکتبش
ستیز فقه و تاریخ

ابن‌حزم و مکتبش، ستیز فقه و تاریخ

اندیشه اسلامی با همه جزر و مدهایش به جنبش واقعی جامعه‌شناسی ـ تاریخی وابسته است، تا آنجا که می‌توان طبقه متوسط جامعه اسلامی دوران میانه را مسئول ساختن و شکل دهی به این اندیشه دانست. ما شکل‌گیری اندیشه اسلامی را نتیجه «بیداری بورژوازی» در خلال دوره میان نیمه قرن دوم و نیمه قرن سوم هجری می‌دانیم. همان‌گونه که شکوفایی آن مرهون بیداری دیگر و یا آخرین بیداری در خلال دوره میان نیمه قرن چهارم و نیمه قرن پنجم هجری است و نابسامانی و اضمحلال آن نیز نتیجه پیروزی «فئودالیزم نظامی» بر بورژوازی از نیمه قرن پنجم هجری است؛ لذا این باور درست است که «جهان فکر و اوضاع اجتماعی یکی هستند» و نقش بورژوازی در زمینه تولید «هماهنگ و موازی با فعالیت فکری بوده است» و «شناخت با اقتصاد و سیاست تا آن اندازه با هم تداخل داشته‌اند که امکان جداسازی آنها میسر نبوده است» و «نیروی اجتماعی پیشرفت و تحول را رهبری کرد، تا آنجا که می‌توان بین آن و همه انواع اندیشه عربی پیشرفته ارتباط بر قرار نمود». این نیروی اجتماعی ـ به باور ما ـ همان طبقه متوسط جامعه می‌باشد که مسئول شکوفایی اندیشه اسلامی در دوران دوم بیداری بورژوازی است.

بدیهی است اندیشه تاریخی در این فاصله زمانی شکوفا شود که شاهد «قرن

طلایی» در تاریخ فکر اسلامی است، زیـرا اندیـشه تـاریخی رکـن مهمـی از ارکـان نهضت عمومی فکری و فرهنگی است.[۱]

این شکوفایی همه جنبه‌های موضوع، روش، تأویل و تفسیر اندیـشه تـاریخی را در بر گرفت، تا آنجا که علم تاریخ اسلامی کامل شـد و جایگـاه آن در میـان علـوم انسانی برجسته و برای اهداف سیاسی، تربیتی و فرهنگی به خدمت گرفته شد.

علم تاریخ از اسارت قیود لاهوتی [الهیات] با زدودن نقش «مـورخ ـ محـدث» و باز کردن مجال برای مورخ فقیه، تاجر، وراق، نویسنده، طبیب و فیلسوف بـدر آمـد، مسئله‌ای که باعث تبدیل علم «روایت» به «درایت» شد.

اسناد و تجربه‌های عینـی مورخـان از مهمتـرین منـابع نوشـتار تـاریخی گردیـد، همان‌گونه که موضوع علم با پشت سر گذاشتن کارهای سیاسی و نظـامی، فـضاهای وسیعی در اقتصاد، اجتماع، عقاید و انسان‌شناسی را شامل شد. با افزایش شـناخت و صرف نظر از تثبیـت روش علمـی و اجـرای آن در عرصـه‌هـای تحقیـق و تفـسیر، نشانه‌های فلسفه تاریخ آشکار شد و آراء و نگرش دنیایی جایگزین «عنایت خـدا» و خرافه گردید. همان‌گونه که استقراء و استنباط فراگیر شد، تـا آنجـا کـه عقـل معیـار سنجش صحت اخباری شد که «فعالیت‌های انسانی» به حساب می‌آمد و سرانجام به عنوان محصول بشر تحلیل گردید.

این پدیده سایر نقاط «دار الاسلام» را تحت تأثیر گردش کـار بـورژوازی کـه در همه جای جهان اسلام حاکم بود قرارداد، تا آنجا که همـه شـهرهای بـزرگ در ایـن شکوفایی سهیم شدند.

بدیهی است که نسیم پیشرفت سرزمین اندلس را فرا گرفت کـه اکنـون وحـدت

---

۱. شاکر مصطفی/ التاریخ العربی و المؤرخون/ ج ۱/ ص ۲۴۶/ بیروت ۱۹۸۳، روزنتال (فرانز) علم التاریخ عند المسلمین/ ترجمه عربی/ ص ۹۳/ بیروت ۱۹۸۳

سیاسی خود را بعد از اختلاف و درگیری و بعد از تبدیل امارت به خلافت و رقابت با دو خلافت عباسی و فاطمی در شرق باز یافته بود، همان‌گونـه کـه انـدلس تحـت تأثیر فعالیت رشد یافته اقتصادی شـاهد همـاهنگی نـژادی شـد و نهـضت علمـی و فکری آن بعد از محکم شدن پیوندهایش با شرق و تاسیس کتابخانه‌هـای عمـومی و امکان سفرهای علمی، شکوفا گردید.

همچنین بدیهی است که اندیشه تاریخی هم در اندلس به لحاظ موضـوع، روش، تحقیق و تفسیر شکوفا شود، تا آنجا که مورخان بـزرگ آن در تقویـت علـم تـاریخ سهیم شدند تا علم تاریخ بتواند جایگاه شایسته‌ای در میان دیگر علـوم بدسـت‌آورد. به همت ابن‌حیان و مکتب ابن‌حزم، مخصوصا موضوعات سنتی علم تاریخ دگرگون شد و موضوعات جدیدی پدیدار گردید و درایـت جـایگزین روایـت شـد و نـسیم پیشرفت باعث زدودن گرایشات محافظه‌کارانه سنی شد، البته بعد از آغوش گـشودن بر گرایشات شیعی و اعتزالی که به همت تأثیرات اخوان الصفا و مکتـب ابـن‌مَـسَرّه شکوفا شده بود.[۱]

در چنین فضایی ابن‌حزم و مکتبش پدیـد آمدنـد تـا نقـش محـوری در توسـعه اندیشه اندلسی ایفا نمایند. اصول این مکتب چه بود و به کدام مذهب گرایش داشت و جلوه‌های حرکت پیشرفته‌ای که بدست پیشگامان آن حاصل شد، چه بود؟

بنیان‌گذار این مکتب ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم متـوفی بـه سـال ٤٥٤ هجری به عنوان فقیه مُجَدِد مذهب ظاهری پر آوازه شد تا جاییکه شـهرتش را به عنوان یک مورخ برجسته تحت الشعاع قرار داد. ما در این تحقیق در پـی‌آنـیم تـا تأثیر ابن‌حزم فقیه را در کتاب‌هایی آشکار کنیم که در زمینه تاریخ نگاشته است. یا به

---

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا الفکر الاسلامی، طور الازدهـار/ ج ۴/ ص ۸۸ و بعد از آن/ بیروت ۲۰۰۰ م

عبارت دیگر تلاش برای پرده برداشتن از ستیز میان فقه و تاریخ و پیامدهای آن بر پیشرفت تاریخ‌نگاری در «مکتب حزمیه».

خاطر نشان می‌سازد که انگیزه صاحب این پژوهش به هم آمیختن شدید میان فقه ابن‌حزم و تاریخ آن است، بر اساس این حقیقت که مشارکت علمی ابن‌حزم خدمت به طرح سیاسی اقتصادی اجتماعی جنبشی با هدف محقق ساختن وحدت اندلس در زیر پرچم «امویان» و اصلاح فسادهای ناشی از دوران ملوک الطوائفی در اندلس بوده است. در این زمینه وی فقه و تاریخی برای رسیدن به این آرمان بنیان نهاد.

در اینجا باید از درک مورخ مغربی معاصر ـ استاد عبدالله العروی ـ و اشاره او به واقعیت نقش فقه در پیشرفت تاریخ یاد کنیم. در ـ نگاه او ـ بین «مورخ محدث» و «مورخ فقیه» تفاوت وجود دارد. اولی به روایت و دومی بر درایت تکیه می‌کند، از اینرو اختلاف میان آن دو منعکس کننده اختلاف بین دو منطق،[1] روش و هدف است. مورخ محدث نماینده مفهوم «ثبات» است و مورخ فقیه بر «دگرگونی» تأکید دارد. هدف اولی ثبت کردن است و دومی به متن اهمیت می‌دهد و حرکتش را از واقعیت شروع می‌کند و از خلال شرایط و اوضاع به رخدادها می‌نگرد و با مشاهده و عینیت[2] آنها را مستند کرده و بدین وسیله دنیایی بودن رخدادها را تصدیق می‌کند. اولی نگران تسلسل سند است و دومی به واقعیت اهمیت داده و تلاشش را متوجه شناخت اصول و قوانینی می‌کند که بر این واقعیت حاکم است.[3]

می‌دانیم که فقه، تصویر واقعیت را با همه نقطه عطف‌ها و دگرگونی‌هایش منعکس می‌کند، با توجه به تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی که جامعه اندلس

۱. عبدالله العروی: مفهوم التاریخ/ ج ۱/ ص ۲۰۸/ بیروت د.ت
۲. همان/ ص ۲۰۹
۳. همان/ ص ۲۱۳- ۲۱۴

شاهد آن بود، لازم بود تا فقها باب «اجتهاد» را در همه زمینه‌ها باز کنند. همچنین می‌دانیم که فقهای مالکی اجتهاد را توسعه دادند تا سیاست‌های امیران ملوک الطوائف را توجیه کنند. حق با گفته یکی از پژوهشگران[1] است، مبنی بر اینکه «فقه وامدار عوامل سیاسی و اجتماعی بوده است».

اما فقه دگر اندیش را مذهب ظاهری نمایندگی می‌کرد، بویژه بعد از آنکه ابن‌حزم آن را از «بیان» به «برهان»[2] متحول کرد تا با داده‌های اندلسی مقابله نماید. می‌دانیم که این مذهب را داود اصفهانی متوفی به سال ۲۷۰ هجری بنیان گذاشت و قیاس و استحسان را مردود دانست و فقط به قرآن و سنت بسنده کرد و این یکی از نقطه ضعف‌های آن در رویارویی با تحولات بزرگی بود که جامعه اسلامی با آن دست و پنجه نرم می‌کرد. بنابراین لازم بود تا ابن‌حزم این مذهب را برای خدمت به طرح اصلاح‌گرایانه، وحدت‌طلب و نهضتی خویش از نو بسازد تا با مذهب مالکی مقابله نماید که خدمتگذار اهداف امیران طائفه‌ها شده بود.

شاید این مسئله تفسیری باشد بر اینکه چرا ابن‌حزم علاوه بر مردود دانستن «تقلید» و تکیه بر باز خوانی متون و «دلیل» آوردن برای صحت احکام، به منطق، شکل و رنگ عربی داد. برخی از پژوهشگران بر این باورند که ابن‌حزم با به خدمت گرفتن عقل و چیزهای بدیهی از قیاس صوری انتقام گرفت. ابن‌حزم آن میزان که با قیاس در مسئله عقیده مخالف بود با «رای» مخالف نبود. وی در امور مربوط به شریعت فقط از قیاس فقهایی که توجیه گر قدرت بودند، ممانعت کرد.

ابن‌حزم می‌گوید: «قیاس در دین و رای در عقیده جایز نیست، بلکه به هنگام درگیری باید رجوع کرد و برای آن دلیل نقلی و عقلی آورد». وی اضافه می‌کند «ما

۱. نگاه کنید به: محمد ارکون/ تاریخیة الفکر العربی/ ترجمه عربی/ ص ۲۳- ۲۴/ بیروت ۱۹۸۶
۲. محمد عابد الجابری/ تکوین العقل العربی/ ص ۹۹/ بیروت ۱۹۸۴

برای ابطال قیاس به قیاس[۱] تمسک نمی‌جوییم». وی به قیاس‌های ناصحیح حمله کرد و آنها را با متون و دلایل عقلی[۲] اثبات نمود. از اینروست که ابن‌حزم به دلیل تکیه بر «بدیهی بودن عقل و شایستگی حس»[۳] مُجَدِد و نوآور بود.

آن نمونه روشمند بزرگی است که با داده‌های شکوفایی علم تجربی هماهنگ است و به نوعی از مادیگرایی تجربی آمیخته با عقلانیت خالص[۴] برای خدمت به طرح سیاسی ابن‌حزم شانه به شانه می‌زند.

برخی از پژوشگران هوشمند به واقعیت این طرح پی‌برده و آن را سنگ بنای پیشرفت مذهب ظاهری بدست ابن‌حزم به حساب آورده‌اند. استواری این طرح از دیدگاه استاد جابری[۵] همان «تکذیب پیروان مذهب باطنی اعم از شیعه و صوفیه» است. «بلکه آن موضعی سیاسی و اعلان طرحی ایدئولوژیک است که اندلس نقاب آن را به چهره زد تا سلاح نظری در دست امویان برای مقابله با دشمنان تاریخی خود یعنی فاطمیان در مصر و عباسیان در بغداد باشد»[۶] وی از این هم فراتر می‌رود و مذهب ظاهری متحول شده را «اساس معرفت‌شناسی شاخه‌های مختلف فرهنگ اندلسی به حساب می‌آورد که به اندیشه عربی در اندلس ویژگی برجسته‌ای می‌دهد».[۷]

صرف نظر از کلام «آن ویژگی برجسته» که استاد جابری در نگرش مشهورش در مورد «گسست معرفتی میان مشرق و مغرب» آن را بکار برده و بسیاری از پژوهشها

۱. همان/ ص ۵۷
۲. همان/ ص ۵۸
۳. محمود اسماعیل: سوسیولوجیا الفکر الاسلامی، عصر الازدهار/ ج ۲/ ص ۹۷ ت
۴. تکوین العقل العربی/ ص ۲۹۹
۵. همان/ ص ۳۰۱
۶. همان/ ص ۳۰۲
۷. همان/ ص ۳۰۳

بطلان آن را اثبات کرده است، ما بر این باوریم که بدون شک طرح ابـن‌حـزم دارای هدفهای سیاسی بوده، اما این هدفها به دلایل زیر در دشمنی میـان امویـان انـدلس و خلافت‌های عباسی و فاطمی در شرق طراحی نشده اند:

اولاً: خلافت اموی متلاشی شد و در زمان ابن‌حزم سقوط کرد و امکـان نداشـت که مجددا در اندلس ایجاد شود.

ثانیاً: دیر زمانی بود که خلافت عباسی در شـرق از برقـراری مجـدد نفـوذش در اندلس دست بر داشته بود، همچنین متلاشی شده و به دلیل دست اندازی آل‌بویـه و سپس سلجوقیان بر خلفای عباسی و مصادره قـدرت آنهـا بـه نفـع خـویش، عمـلا مضمحل شده بود، تا جایی که خلیفه عباسی در بغداد بازیچه‌ای در دست فرماندهان ترک و دیلم شده بود.

ثالثاً: فاطمیان بعد از درگیری‌های طولانی با امویان اندلس برای سیطره بر مغـرب الاقصی از طرح‌های توسعه‌طلبانه خود در اندلس دسـت کـشیدند و ناکـام شـدند و سرانجام از مغرب به مصر عقب نشینی نمودند.[۱]

رابعاً: ابن‌حزم با باطنیه دشمنی سیاسی و علمی نداشت و اندیشه آنان را کمتـر از دیگر مذاهب رسوا کرد و حتی بیشترین تلاش فکری خود را بطـور آشـکار صـرف مبارزه با فقهای مالکی نمود به این اعتبار که آنان «فقهای قدرت» هستند.

خامساً: اندیشه ابن‌حزم از تأثیرات گروه‌های شیعی و اعتزالی مثل مکتب ابن‌مَسَرّه و گروه اخوان الصفا خالی نبود بلکه آنها را ستود و از نوشـته‌هـای آنـان در عرصـه تاریخ[۲] تأثیر پذیرفت. همان‌گونه که بعداً توضیح خـواهیم داد، ایـن مـسئله در مـورد

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ الادارسة/ ص ۱۶۳ و بعد از آن/ کویت ۱۹۸۹
۲. نگاه کنید به: ابن‌بسام/ الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة/ ج ۱/ ص ۱۶۹/ قاهره ۱۹۳۹

شاگردش صاعد اندلسی[1] هم گفته شده است.

واقعاً که هدف طرح ابن‌حزم دستیابی به وحدت اندلس بود که در دوران ملـوک الطوایفی از دست رفته بود و نیز بازگرداندن خلافت اموی که خود و پـدرش وزیـر آن بودند. از اینرو مذهب وی به مثابـه ایـدئولوژی وحـدت‌گرایـی بـود کـه امیـران طائفه‌ها و فقهای مالکی آنها را هدف قرار داده بود. همچنین باید بعد اصـلاح‌طلبانـه اجتماعی را به آن افزود که می‌خواست مجددا عدالت از دست رفته توسط امیـران و فقیهان را بر قرار سازد.

برخی از پژوهشگران بزرگ به این نکته پی‌برده‌اند تا آنجا که یکـی از آنـان اشـاره دارد به اینکه ابن‌حزم «دارای گرایش اموی بوده و دوستی آنـان را در دل داشـته و بـه درستی امامت امویان در شرق و غرب باور داشته و آنان را سزاوار حکومت بر انـدلس می‌دانسته است»[2] از اینرو ابن‌حزم شرط کرده بود که خلیفه باید قریشی باشد، همچنین اصل موروثی بودن[3] حکومت را هم قبول داشت؛ زیرا در آن دوران پر آشوب که همـه در شرق و غرب چشم به قدرت دوخته بودند، خواستار ثبات بود.

ابن‌حزم در طرح خویش بطور همزمان به دنبال اصلاح حکومت و مردم و نگران افزایش نفوذ فئودالیزم در اندلس بود، از اینرو فتوا داد که زمین از آن کسی است کـه آن را کـشت مـی‌کنـد، وی نظـام اجـاره داری را نفـی کـرد و غیرمـشروع دانـست، همان‌گونه که با عهده دار شدن حقوق بردگان؛ به حل مسئله آنها همت گماشت و با محکوم کردن سیاست‌های نابسامان امیران طائفه‌ها از مستـضعفان طرفـداری کـرد و خواستار آزادی زنان و احترام به حقوق آنها شـد.. و نیـز دیگـر مـسائل اقتـصادی و

---

۱. عبدالحلیم عویس/ ابن‌حزم اندلسی/ ص ۹۱- ۹۲/ قاهره ۱۹۷۹

۲. محمد ابوزهره/ ابن‌حزم/ ص ۲۷۸/ قاهره ۱۹۷۸

۳. ابن‌حزم/ المحلی/ ج ۹/ ص ۳۵۹/ قاهره ۱۳۷۴ هجری

اجتماعی، تا آنجا که برخی وی را «مصلحی سوسیالیست» به حساب آورده‌اند.

اگر چه حکم یاد شده مبالغه آمیز است، اما نشانگر این است که طرح کلی ابن‌حزم بر پایه‌ریزی فقه و اندیشه‌اش در خدمت به نهضت آرمانی شکل گرفته و او همانند اکثر فلاسفه و اندیشمندان اسلامی است.[۱]

ابن‌حزم برای پیشبرد طرحش امکانی نیافت، از اینرو گاهی به امیران طوایفی متوسل می‌شد که انتظار داشت برای به ثمر نشاندن طرحش کمک کنند، اما او از سوی امیران، فقها و مردم بطور یکسان تحت تعقیب و شکنجه قرار گرفت، بارها زندانی؛ دربدر و کتابهایش سوزانده شد.[۲]

بدیهی است که مذهب ظاهری در نوشته‌های تاریخی ابن‌حزم تأثیر داشته است، زیرا تاریخ؛ چارچوبی علمی برای خدمت به طرح نهضتی ابن‌حزم[۳] می‌باشد. دوران ابن‌حزم، صرف نظر از درگیری‌های نژادی و طایفه‌ای که موجب شکاف در وحدت اندلس شد، شاهد رخدادهای بزرگی چون سقوط خلافت اموی، پدیدار شدن ملوک الطوائف، بالا گرفتن خطر مسیحیان و نیرومند شدن نقش یهودیان در بسیاری از شهرهای اندلس بوده است.

ابن‌حزم و مکتبش با بهره‌گیری از فقه «مستقل» که با «تقلید» می‌جنگد و به

---

۱. سابقاً اثبات کردیم که فلسفه فارابی، ابن‌سینا و اخوان الصفا در خدمت طرح‌های سیاسی و اجتماعی بین اصلاح و انقلاب بود. نگاه کنید به: محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا الفکر الاسلامی، طور الازدهار/ ج ۳/ ص ۱۲۶ و بعد از آن، همان‌گونه که استاد جابری همان واقعیت را در نزد ابن‌باجه ثابت کرده است، نگاه کنید به: تکوین العقل العربی/ ص ۳۱۳، ابن‌رشد/ همان/ ص ۳۱۶، اگر چه نظر پژوهشگران بزرگ در این زمینه تفاوت دارد، نگاه کنید به: حسن حنفی/ من النقل الی الابداع/ ج ۲/ بخش ۳/ قاهره ۲۰۰۱ م

۲. ابن‌حزم به امیر میورقة پناه برد، سپس بی‌هیچ نتیجه‌ای به سرزمین خیران العامری امیر المریة رفت، همان‌گونه که برای همان منظور و بی‌فایده به بنی عباد در اشبیلیه پناه آورد، لذا ناچار به جلای وطن و رفتن به بیابان شد تا بقیه ایام قبل از مرگش را پریشان خاطر و زبان به کام گرفته سپری نماید.

۳. نگاه کنید به: ابن‌حزم/ الفصل فی الملل و الاهواء و النحل/ ص ۴/ قاهره د. ت، جمهرة انساب العرب/ ص ۶/ قاهره د.ت

«دلیل» تکیه دارد به پژوهش تاریخ توجه کرد تا جهشی در تفکر تاریخی اندلس باشد.[۱]

ابن‌حزم برای خدمت به طرحش در عرصه تاریخ، تحقیقات متنوع و جهت داری انجام داد «برخی از آنها تمام شد و بعضی در شرف اتمام بود، مقداری بعداً منتشر شد و خداوند من را برای بقیه کار کمک نماید».[۲]

کسی که عناوین تالیفات ابن‌حزم را می‌بیند، در می‌یابد که ظرفیت مفهوم تاریخ نزد او، علاوه بر وقایع نگاری موضوع خاطرات شخصی که دغدغه‌های عمومی‌اش را بیان می‌دارد، سیاست، اقتصاد، اجتماع، عقاید و انساب را شامل می‌شود.

تاریخ نزد او همان «علم اخبار است که در آن شکی نیست»[۳] همراه با احساس وی نسبت به پدیده تحریف تاریخ و در نتیجه تحریف واقعیت، تا آنجا که ایستادگی برای آزادی نوشتن تاریخ از قیود هوی و خطا را از یک سو و «عبرت گرفتن» و «پند گرفتن» را از سوی دیگر، واجب شمرد، همچنین پایه‌ریزی علم تاریخ در «اطلاع بر نابودی کشورها و از بین رفتن سرزمین‌های آبادان.. و از بین رفتن پادشاهانی که مردم را کشتند و بر آنها ستم کردند و مال اندوزی نمودند و شناخت اختلاف ادیان و مذاهب مردم و آگاهی بر آثار و نتایج اقدامات کسانی که در زمین فساد نمودند».

از این متن مهم ظرفیت علم تاریخ با جوانب سیاسی و تمدنی آن درک می‌شود[۴] مثل تأثیر چالش‌های بزرگ و فراز و نشیب‌های اندوهبار و خوار کننده‌ای که به سبک این مفهوم در اندلس رخ داد. تعجبی ندارد که علم تاریخ در نزد ابن‌حزم از

۱. حسن حنفی/ همان منبع/ ص ۹۸
۲. ابن‌حزم/ رسالة فی فضائل الاندلس/ ص ۱۹/ قاهره ۱۹۶۸
۳. ابن‌حزم/ رسالة فی مراتب العلوم/ ص ۷۸/ قاهره د.ت
۴. عبدالحلیم عویس/ همان منبع/ ص ۱۶۴

جایگاه شایسته‌ای در دسته‌بندی علوم برخوردار شد، وی آن را بعد از شریعت و قبل از فقه اللغة قرار داد[1] به نظر ما، ابن‌حزم بین شریعت و تاریخ همسازی کرده و بطور طبیعی از دید او شریعت همان علم فقه است.. اکنون این سئوال مطرح است: گستره این همسازی چه مقدار است؟ یا به عبارت دیگر آیا ابن‌حزم از فقه ظاهری پیشرفته خود در نوشته‌های تاریخیش بهره برده است؟

ابن‌حزم در سبک و روش خویش به عنوان یک مورخ از روش فقهی‌اش استفاده کرده است، زیرا وی تأویل‌های ظنی را مردود دانست و با استناد به «دلیل» و برهان عقلی به تحقیق اهمیت داد، از اینرو آنهایی که می‌گویند ابن‌حزم وابسته به مکتب مورخان محدث است، در اشتباهند.[2]

بدون شک وی مورخ فقیهی بوده که از روش محدثان در نقد روایت و در محتوای روایت و نه در اسناد آن استفاده کرده است. این نکته روشن است که ابن‌حزم و مکتبش بر اسناد [سلسله حدیث] اعتماد نکردند، بلکه به نقد متون یعنی به موضوع روایت اهتمام ورزیدند. در این خصوص ابن‌حزم[3] می‌گوید: «به حکمی که دلیلش نقض نشده باشد، یورش نمی‌بریم و بر قطع آنچه که ماهیتش بر ما روشن نشده؛ اصرار نمی‌کنیم و در آنچه که بر درستی‌اش اشراف نداریم، حکم نمی‌کنیم». وی در این زمینه به نسلی از مورخان اندیشمند هم دوره اش؛ مثل بیرونی و مسکویه وابسته است.

کسی که می‌پندارد ابن‌حزم مورخ از «رای» سرباز زده، خطا می‌کند و درست این است که او بعد از یقین از صحت حادثه بر رای تأکید کرده است. بنابراین، اطمینان

---

۱. ابن‌حزم/ الرسائل/ ص ۷۲
۲. عبدالحلیم عویس/ همان منبع/ ص ۱۶۴
۳. حجة الوداع/ ص ۱۴۴- ۱۴۵/ بیروت ۱۹۶۶

یافتن از واقعیت؛ بدور از «رای» میسر نمی‌شود. لذا عقل معیار تشخیص حق از باطل است و دلیل به نظر قاطع می‌انجامد. شگفت نیست، دلیل در فقه ابن‌حزم بـه معنـای عرضه داشتن «مسئله بر اولویات عقل و بدیهیات حس» است، همان‌گونه کـه پیـشتر توضیح دادیم. بنابراین خبر در نزد ابن‌حزم «یا حق است و یا باطل» و حق به «دلیـل عقلی که بین حق و باطل فرق می‌گذارد» وابسته است.[1]

بنابراین با ضرس قاطع می‌توان گفت که ابن‌حزم آگاهانه روش «نقد» را بنا نهاد و قبل از ابن‌خلدون[2] در آن نگریست. ابن‌خلدون در سخنش در مورد «اغلاط و اوهـام نزد مورخان» استفاده آشکاری از ابن‌حزم مورخ برد.

ابن‌حزم تنها کسی است که با اتکا بر «روش نقادانه» اخبار بسیاری که در صحت آنها شک داشت و مورخان بدون نگرش [صحیح] به شرح و بسط آنهـا پرداختنـد را «مسکوت» گذاشت. همان‌گونه که تنها کسی اسـت کـه بـه نقـل و معرفـی بـسیاری ازچیزهایی که «مسکوت گذاشته شده اند» بویژه در زمینه عقایـد و افکـار پرداخـت. شگفت نیست که وی بارها در مورد مورخان درباری و اغلاط و اوهام آنهـا هـشدار داد.

توجه ابن‌حزم به مطالعه اخبار مانع اهتمام او به تفسیر و تأویل نشد، ایـن سـخن درست است کـه او «پـی بـرد کـه در بررسـی حـوادث تـاریخی در پـس چیزهـای کوچک،عوامل بزرگی وجود دارد که در حرکت آن تأثیر می‌گذارد».[3] شگفت نیـست که تاریخ در «تصور» ابن‌حزم نتیجه «فعالیت‌هـای انـسانی» اسـت و از اینـرو مفهـوم «عنایت الهی» را مردود دانست و به جای آن مفهوم «امکان دخل و تصرف طبیعـت»

---

۱. ابن‌حزم/ الاحکام فی اصول الاحکام/ ص ۱۸/ قاهره ۱۳۴۵ هجری

۲. آنچه را که ابن‌خلدون در کتاب «المقدمة» در خلال دو سطر نوشـته، ابـن‌حـزم آن را در ۱۵ صـفحه بـه تفصیل بیان کرده است

۳. عبدالحلیم عویس/ همان منبع/ ص ۱۳۵

را طرح کرد. یعنی اینکه واقعیت تاریخی در قلمرو جبر و قهر نیست، بلکه در گرو «خواسته و اختیار» است.

همچنین وی آنچه که معاصرانش در مورد پیوند رخدادهای تاریخی و حرکت ستارگان نوشته و بدان مشهور شده بودند و «مشغول شدن به احکام نجومی» را رد کرد. همچنین بدیهی است که وی «افسانه» و سحر وخرافه را در تفسیر تاریخ نپذیرد و وقایع و رخدادهای آن را با عقل و تجربه بسنجد.[1]

در پرتو این نگرش ـ بطور خلاصه ـ به مهمترین تالیفات تاریخی ابن‌حزم برای اثبات ارتباط دست‌آوردهای او در زمینه تاریخ و طرح نهضتی سیاسی و اجتماعیش می‌پردازیم.

در این زمینه به تالیفاتی از ابن‌حزم اشاره می‌کنیم که برای خدمت به طرحش فراهم شده است. بطور اختصار می‌بینیم که کتاب «فضائل اهل الاندلس» بیانگر مقاصد ـ هوشیارانه ـ وی در متمرکز شدن بر اندلس است و کتاب «الفصل فی الملل و الاهواء و النحل» او ـ باز هم هوشیارانه ـ تأثیر طائفه‌گرایی را در شکاف و چند دستگی سیاسی هدف قرار داده است. در همین چارچوب کتاب او در باره «جمهرة انساب العرب» ارزیابی می‌شود؛ زیرا بیانگر تأثیر کینه‌های نژادپرستانه است که سرنوشت اندلس را به سوی چند دستگی سیاسی و اختلافات متعصبانه سوق داد. به نظر ما توجه او به عنصر عربی، مخصوصا به موضع جانبدارانه وی از خلافت اموی به این نکته اشاره دارد که آنها را به مثابه ناجیان از تجزیه و تفرقه و اعاده کننده وحدت اندلس می‌نگریست. اما کتاب «طوق الحمامة» وی بیانگر ناکامی او در به سرانجام رساندن طرحش می‌باشد.

برای روشنگری بیشتر می‌گوییم که رساله وی در باره «فضائل اهل الاندلس»

---

۱. الرسائل/ ص ۶۸

اضافه بر بعد جغرافیایی، پژوهش کاملی از تاریخ تمدنی، اجتماعی و فکری اندلس به دست می‌دهد، به عبارت دیگر، آن کتاب تلاشی برای نمایاندن «شخصیت اندلسی» است که در دوران آشوب و ملوک الطوائفی، در معرض مسخ و تخریب قرار گرفته بود و ابن‌حزم برای ترسیم سیمای آن اقدام کرد.

این موضوع بدور از مبالغات و تحریفاتی بررسی می‌شود که مورخان کتابهای «فضائل» بدان دچار شدند و در لغزشگاه منطقه‌گرایی و نیز نژادگرایی میهن پرستانه شوینیستی سقوط نمودند.

اما کتاب «الفصل» نخستین تالیف اندلسی در این زمینه است که مورخان مشرقی پیشین بدان پرداختند. این کتاب شاهکار منحصر بفردی در بررسی ادیان و عقاید، تحقیقی نقادانه با هدف بیان تأثیرات مثبت و منفی آنها در اندیشه اسلامی است.

همچنین بیان تأثیر فرق اسلامی در از بین بردن وحدت امت بطور کلی و اندلس بطور اخص می‌باشد. تحقیق ابن‌حزم در این کتاب شکل دیالیکتیکی مستند به «دلیل» و برهان دارد[۱] و دست‌آورد فرهنگ دایرةالمعارفی ابن‌حزم در این زمینه را نشان می‌دهد، همان‌گونه که بیانگر آگاهی کامل او و در اهمیت فلسفه، منطق و اخلاق در شکل دهی به طرح آرمانیش می‌باشد.[۲] این کتاب علاوه بر مباحثی در الهیات عملی مثل معاد، ثواب و عقاب[۳] و مسائل فلسفی چون جوهر، عرض، نفس و جسد[۴]، تاریخ پیامبران را به شکل متینی در بر دارد و نشانگر آگاهی وی از نقش مثبت فلسفه در نگارش تاریخ؛ بویژه در زمینه تفسیر و نظریه‌پردازی است.[۵] اما مبحث

---

۱. ابن‌حزم/ الفصل فی الملل و الاهواء و النحل/ ج ۱/ ص ۲۰ و بعد از آن/ قاهره د.ت
۲. همان/ ص ۲۰۰ و بعد از آن
۳. همان/ ج ۲/ ص ۲۵
۴. همان/ ص ۱۳۲ و بعد از آن
۵. همان/ ص ۳۵- ۶۸

عمومی آن در مورد «امامت» تلاش او در احیای خلافت امویان اندلس را منعکس می‌کند.[1] احتمالا یکی از پژوهشگران مطمئن به درستی[2] این کتاب را به مثابه بزرگ‌ترین تالیفی دانسته که در مورد مقایسه ادیان نگاشته شده است و دیگری هم[3] درست نتیجه گرفته که ابن‌حزم در این اسلوب کاری از روش فقهی ظاهریش تأثیر پذیرفته است.

در کتاب «جمهرة انساب العرب» کاردانی‌اش در مورد قبایل عرب و ریشه‌های آن را اثبات کرده است، بویژه قبایلی که در اندلس سکنی گزیدند. تا آنجا که در شرح و تعیین اماکنی که در آن مستقر شدند، به تفصیل سخن گفته[4] و موضع آنان را در تایید و یا مخالفت با قدرت بیان نموده است؛ به نظر ما عنوان کتاب برای محتوای آن گویا نیست، زیرا ابن‌حزم فقط به مطالعه نژادشناسی عنصر عربی بسنده نکرده، بلکه به عناصر دیگری چون فارس، بربر، دورگه‌ها و یهود هم پرداخته[5] و به بیان معتقدات این عناصر همت گماشته و بسیاری از خطاهای کتب انساب و ملل و نحل را بر اساس روش معروف خود در تحقیق؛ تصحیح کرده است.

با این وجود بد رفتاری او با مخالفان مذهبی‌اش و کسانی که با نظر او در امامت مخالف بودند، مورد سرزنش قرار می‌گیرد، این کتاب در تحلیل نهایی «نژادشناسی فرهنگی» فراگیری است، زیرا در کنار نسب، مطالعات تاریخی و تمدنی همه آن عناصر را در بر می‌گیرد.

---

۱. محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا، طور الازدهار/ ج ۴/ ص ۲۰۴
۲. نگاه کنید به: تاریخ الفکر الاندلسی/ ترجمه عربی/ ص ۲۲۱/ قاهره ۱۹۹۵
۳. نگاه کنید به: عبدالحلیم عویس/ همان منبع/ ص ۳۳۸
۴. ابن‌حزم/ جمهرة انساب العرب/ ص ۱۳ و بعد از آن/ بیروت ۱۹۸۳
۵. همان/ ص ۴۲۶ به عنوان نمونه

اما کتاب «طوق الحمامة»[1] به خاطرات شخصی شبیه است که همه مراحل زندگی ابن‌حزم را بیان می‌دارد و تأثیر اوضاع اندوهبار اندلس بر روح لطیف وی را منعکس می‌کند، تا آنجا که علاوه بر کسب اطلاعاتی که در چارچوب «روانشناسی» قرار دارد و بیانگر تجربه‌های عاطفی و درونی ابن‌حزم است، می‌توان از خلال آن به نگرانی او در باره ناکامی طرحش پی‌برد. ابن‌حزم همه این موارد را با جرات و صراحتی که در میان اندیشمندان هم عصرش سابقه نداشته، توصیف کرده است. بنابراین کسی که در مورد این کتاب اظهار داشته «شگفت انگیزترین کتابی به حساب می‌آید که در دوران میانه در جهان اسلام و مسیحی تالیف شده.. ابن‌حزم همه افکار فلسفی در جهان اسلامی[2] را در آن جمع‌آوری کرده است» درست گفته است. تا آنجا که به شکل بی‌سابقه‌ای برای بسیاری از کسانی که «در آن اندیشه نکرده‌اند» مفهوم است و در همین چارچوب، رساله او تحت عنوان «مداواة النفس» قرار می‌گیرد که ادامه زندگینامه او در واپسین سالهای عمرش می‌باشد.[3]

اگر چه این تالیفات به شکل مستقیم در مورد طرح اندلسی اوست، اما وی دارای نوشته‌های تاریخی دیگری هم هست که حاکی از اطلاعات وسیع وی می‌باشد، بعضی از آنها مفقود شده‌اند، مثل «تاریخ العالمی» که همانند تالیفات عمومی مشرقیان بوده است، و برخی دیگر هم موجودند، اما ارزش چندانی ندارند مثل کتاب «نقط العروس فی تاریخ الخلفاء» که ابن‌حزم به شکل مختصر آن را تالیف کرده که بی‌روح است و از سرزندگی او که در دیگر آثارش مشهود است، خبری نیست.[4]

---

۱. ابن‌حزم/ طوق الحمامة فی الالفة و الالاف/ ص ۹- ۱۰ از مقدمه مصحح/ قاهره ۱۹۸۵
۲. عبدالحلیم عویس/ همان منبع/ ص ۲۲۳
۳. بالنثیا/ همان منبع/ ص ۲۲۰
۴. صاعد الاندلسی/ طبقات الامم/ ص ۹۰- ۹۱/ قاهره ۱۹۹۳

خلاصه کلام: تالیفات ابن‌حزم در فقه و تاریخ رابطه دیالیکتیکی میان این دو معرفت را شرح داده است و آشکارا نشان می‌دهد که آنها در یک هدف که همان طرح ناکام نهضتی او باشد، گام بر داشته‌اند.

با این وجود ابن‌حزم پیشگام مکتب معاصران و دوستانش به حساب می‌آید که از او بهره بردند و طرحش را بکار گرفتند و در همان مسیر به خشونت، شکنجه و مصادره دچار شدند.

صاعد الاندلسی متوفی به سال ٤٦٢ هجری از مشهورترین مورخان مکتب ابن‌حزم است که بیش از سایر مریدانش طرح او را بکار گرفت و با حماسه و اخلاص آن را بیان کرد. شاید مهمترین دلیل در این زمینه آشکار گویی صاعد اندلسی در کتاب «طبقات الامم» است که ضمن تأثیرپذیری از اخوان الصفا و ابن‌مَسَرّه آنان را تحسین کرد.[1] همچنین صفت عقلانی اوست که تا اندازه‌ای از خود پیشگام مکتب هم پیشی گرفت، تا آنجا که همبستگی خود را با منطق ارسطو نشان داد، به گونه‌ای که در کتاب «التعریف لحدود المنطق»[2] به انتقاد از ابن‌حزم برخاست، زیرا از برخی حدود منطق ارسطو بیرون رفته بود.

کتاب «طبقات الامم» علاوه بر نژادشناسی و جغرافیای تاریخی و سایر عناصر تمدنی، محصول فرهنگی گسترده‌ای در فلسفه، منطق، فلک، ریاضیات و طب است و ارتباط تنگاتنگی با تالیفات مشرقیان بزرگی چون مسعودی، بیرونی و دیگرانی دارد که به بهترین وجه «شخصیت ملت‌ها» را ترسیم کردند.[3]

با مرور محتوای کتاب، از مردم‌شناسی فلسفی‌ای آگاه می‌شویم که نوآورانه؛ بشر،

---

۱. همان/ ص ۹۸
۲. احمد امین/ ظهر الاسلام/ ج ۳/ ص ۲۸۴/ قاهره ۱۹۶۶
۳. طبقات الامم/ ص ۶

آثار و نظم اجتماعی را به هم پیوسته است، یا به عبارت دیگر آنچه را کـه فطـری و آنچه را که اکتسابی است، با هم جمع کرده است.

صاعد، ملت‌ها را به دو دسـته متمـدن و بـدوی[1] تقـسیم مـی‌کنـد و مـی‌گویـد: «طبقه‌ای که به علم اهتمام ورزید و دانـشمندان بزرگـی در میـان آن پدیـدار شـد و نوشته‌های علمی عرضه کرد و طبقه‌ای که به علم عنایـت نکـرد، نـامش شایـسته آن است».[2] به هنگام ارائه این دو دسـته از سـوی او، بعـد «انـسانی» روشـنی ملاحظـه می‌شود، تا آنجا که از اسارت نژادپرسـتی و سـتایش شـعوبیگری شونیـستی رهـایی می‌یابد، به گونه‌ای که صاعد برای همه ملت‌ها سهمی در زمینه تمدن، علم و صنعت در نظر می‌گیرد.

صاعد به هنگام پرداختن به ملت ها، اصول نژادی؛ شهروندی؛ اخبار و مهمتـرین دست‌آورد بزرگان آنها را در علوم، ادبیات و هنر شرح می‌دهد.

در این زمینه؛ همچنین آنچه را که صاعد در روش و هدف از استادش ابـن‌حـزم متأثر شده؛ بررسی می‌کنیم، زیرا می‌بینـیم کـه وی «از مطالعـه تـاریخ؛ سـپری بـرای مقاومت بر گرفت»[3] و نیز مبارزه کـه میـراث گذشـتگان و داده‌هـای وضـع موجـود اندلس را به هم پیوند می‌داد، همچنین توجه او به بیان فضائل عنصر عرب کـه آن را نیروی قابل اتکایی برای باز گرداندن وحدت اندلس به حساب می‌آورد.

محمد بن فتوح بن عبدالله الحمیدی متوفی به سال ٤٨٨ هجری نمونه منحصر بـه

---

۱. عبدالحلیم عویس/ همان منبع/ ص ۱۹۰

۲. برخی از پژوهشگران به اشتباه ابن‌حیان و ابن‌عربی را از شاگردان مکتب ابن‌حزم پنداشته اند. نگاه کنیـد به: عبدالحلیم عویس/ همان منبع/ ص ۳۷۰. ابن‌حیان وابسته به مکتب مالکی بـود کـه در نگاشـتن تـاریخ اندلس طریق دیگری را پیمود. رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا، طـور الازدهـار/ ج ۴/ ص ۲۰۱ و بعد از آن

۳. احمد امین/ همان منبع/ ص ۲۸۴

فردی در میان شاگردان ابن‌حزم[1] در عرصه نگارش تاریخ به حساب می‌آید. او از بهترین دوستانش بود و تمامی کتاب‌هایش را برای ابن‌حزم خواند و به همان بدبختی ابن‌حزم دچار شد، کتابهایش سوزانده شد و به دلیل اینکه گرایش ظاهری داشت و طرح ابن‌حزم را پذیرفته بود[2] مجبور شد به شرق مهاجرت نماید. حمیدی دایرةالمعارفی در تاریخ اندلس نوشت که همراه با دیگر کتب مذهب ظاهری سوزانده شد، وی در تبعیدگاهش تلاش نمود آنچه را قبلاً نوشته بود؛ باز نویسی نماید. حافظه‌اش منجر به نوشته مختصری تحت عنوان «جذوة المقتبس فی ذکر ولاة الاندلس» شد.[3]

این کتاب نمایانگر فرهنگ دایرةالمعارفی است، زیرا که نویسنده‌اش علاوه بر شعر و زبان، به دانش‌های نقلی و عقلی آن عصر احاطه داشته است. از خلال همین کتاب نام دیگر کتاب‌های حمیدی در زمینه حدیث، طب و سیاست را در می‌یابیم[4] انتظار می‌رود که وی در زمینه فقه ظاهری کتاب تالیف کرده باشد، بویژه که وی عهده دار گسترش این مذهب در شرق بود.

اما در مورد روش حمیدی، از آنچه که وی در کتاب «الجذوة» ارائه کرده در می‌یابیم که او پیرو روش استادش بوده و به اسناد[5] توجه ننموده، همان‌گونه که رخدادها و وقایع را با توجه به تحقیق روایات بررسی کرده و تاریخ را به عنوان محصول فعالیتهای انسانی به حساب آورده است. این کتاب از چیزهای خارق‌العاده،

---

۱. الحمیدی/ جذوة المقتبس فی ذکر ولاة الاندلس/ ص ۷/ قاهره ۱۹۵۳
۲. همان: منبع/ همان صفحه حمیدی می‌گوید...« اقدام به جمع‌آوری مطالب پراکنده موجود و آنچه در ذهنم باقی مانده بود و خاطرم را آزرده می‌کرد، نمودم» / همان منبع/ ص ۴
۳. همان/ ص ۷
۴. همان/ ص ۱۱
۵. سلسله حدیث

افسانه و خرافه خالی است و از طریق استقراء حکم کرده است، اضافه بـر آن «نظـر دوستش را در خصوص محکومیت کسانی کـه از رای بهـره مـی‌گیرنـد، نقـد کـرده است».[1]

وی در کارش پایبند واقع‌گرایی و صداقت بوده و علی رغم اینکـه بنـا بـر طـرح ابن‌حزم، خواستار احیای خلافت اموی بود، اما از انتقاد نـسبت بـه برخـی از امیـران اموی اندلس نظیر حکم بن هـشام خـوداری نمـی‌کـرد و وی را «طـاغوت مـسرفی می‌دانست که آثار زشتی بر جای گذاشت و جنایت او در ربض مشهور است»[2] ایـن مسئله نشان می‌دهد که وی طرفدار مردم مستضعف بوده، زیرا هدف طرح ابن‌حزم ـ در تحلیل نهایی ـ اصلاح حکومت و مردم بطور همزمان بوده است.

خلاصه سخن: مکتب ابن‌حزم با توجـه بـه وحـدت هـدف، بـین فقـه و تـاریخ همسازی ایجاد کرد؛ زیرا اگر فقه نوعی قانون‌گـذاری بـرای عـدالت نظـری اسـت، تاریخ هم گستره عملی برای تطبیق این اصول نظری می‌باشد.

---

۱. همان/ ص ۱۱۲
۲. همان/ ص ۸۴

فصل دوم

نگاهی انتقادی به طرح از نقل تا ابداع حسن حنفی
نقد روش و نگرش

نگاهی انتقادی به طرح از نقل تا ابداع حسن حنفی

نقد روش و نگرش

پژوهشگر نقاط عطف و تحولات بزرگ در تاریخ اندیشه اسلامی ـ قدیم و جدید ـ به این واقعیت مهم پی‌می‌برد که شکست‌های تاریخی در زندگی مردم همواره شر نبوده؛ بلکه گاهی منجر به دست‌آوردهای مثبتی در تحولات فکری شده است. زیرا در اغلب موارد باعث بسیج نخبگان اندیشمند برای جمع‌آوری علل و اسباب این شکست‌ها می‌شود که ریشه در میراث امت دارد و موجب پیجویی ریشه‌های این بحران و تحقیق و کاوش در میراث با هدف رسیدن به «هویت» می‌گردد. از این رو نتیجه این تحقیق به اعتبار اینکه نخستین قدم در راه «انقلاب» جهت پشت سر گذاشتن بحران است؛ به مسئله «روشنگری» اختصاص دارد. یعنی این بحران باعث «چالش»ی می‌شود که باید بر اساس مفهوم «آرنولد توینبی» به آن «پاسخ» داد و اغلب جستجوی این پاسخ در زمینه شناخت به نخبگان اندیشمند موکول می‌شود.

می‌دانیم ـ به عنوان مثال ـ شکست تاریخی جامعه عربی اسلامی ـ در حوالی نیمه قرن سوم هجری ـ به لحاظ سیاسی در ورشکستگی خلافت عباسی ـ علی رغم

اینکه سقوط نکرد ـ و جدایی سازمان نظامی آن جلوه گر شد که تن بـه حکومـت و نظام اداری [جدیدی] داد که بر ویرانه‌های اقتدار مضمحل شده خلافت عباسـی بنـا گردید.

همان‌گونه که به لحاظ اجتماعی منجر به اوج‌گیـری فریادهـای نـژادی؛ طائفـه‌ای ومذهبی در برابر همبستگی و انسجام اجتماعی شد که قبل از بحران حـاکم بـود. در سطح فکری و فرهنگی؛ گرایشات عقل‌گرایانه لیبرالیستی باز اندیش در برابر گرایش نص‌گرای متافیزیکی خشک بی‌روح که نقیض آن به حساب می‌آمد، در نطفـه خفـه شد.

به نظر ما علل این شکست در همه زمینه‌ها به دلیل رشد فئودالیزم نظامی؛ اداری و تجاری و سیطره‌اش به مثابه شیوه تولید حاکم به سقط جنـین کردنـی نـسبت داده می‌شود که به نام «نخستین بیداری بورژوازی» معروف است.[۱] بدیهی است کـه ایـن «چالش» با «پاسخ» نخبگان اندیشمند همراه شود و به تحقیق و جستجوی علـل ایـن «بحران» روی آورند و نیروهای مخالف، ثمره این تحقیـق را بقاپنـد و از آن؛ جهـت تحول اندیشه‌هایشان استفاده کنند و این اندیشه‌ها را در سامان دادن به دعـوت‌هـای مخفیانه سیاسی برای مقابله با این چالش جدید بـه خـدمت بگیرنـد. در ایـن زمینـه گروه اخوان الصفا نقش پیشتازی در عرصه شناخت با هدف «روشنگری» به منظـور «انقلاب» با اتکا بر سایر گرایشات و جریانات فکری لیبرالی موجود در صحنه بـازی کردند. آنان در این خصوص از خلال تسلط بر میراث کلاسـیک انـسانی[۲] بهـره‌منـد شدند و همه این نتایج را برای ایجاد بیداری به اعتبار اینکه یکی از عوامـل تغییـر و

۱. در باره علل و جلوه‌های این بحران؛ رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا الفکر الاسلام/ طـور الازهار/ ج ۱/ بیروت/ ۲۰۰۱

۲. رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ اخوان الصفا/ رواد التنویر فی الفکر العربی/ قاهره/ ۲۰۰۰

تحول می‌باشد؛ پایه‌ریزی نمودند.

همچنین بدیهی است که همه اینها منجر به انتقال شناخت شود که در شکل‌گیری آن، همه جریانات فکری سهیم بودند؛ حتی خود جریان نص‌گرا هیچ چاره‌ای جز دگرگون کردن اعتقادات و افکارش برای همسازی با واقعیت جدید نیافت. کافی است بدانیم که مذهب اشعری محافظه کار در آن روزگار متحول شد و آغوشش را بر روی عقل گشود به اعتبار اینکه ابزار مستند نمودن نقل است؛ لذا این مذهب به مذهب اعتزال که نقیض آن به حساب می‌آمد تا حد زیادی نزدیک شد.

اما گرایش اعتزالی هم متحول شد و از «کلام» به «فلسفه» روی آورد. نیازی به گفتن نیست که معتزله و فلاسفه به همراه یکدیگر «طرح‌های نهضتی»[1] را پی‌ریزی نمودند که موفق به تغییر کلی اوضاع تاریخی در سایر زمینه‌های سیاسی؛ اقتصادی و اجتماعی شد و جوامع اسلامی در خلال قرن بعدی به اوج شکوفایی در مقابل فئودالیزم رسیدند؛ یعنی از نیمه قرن چهارم تا نیمه قرن پنجم هجری.

در دوران معاصر؛ جهان عرب شاهد تجربه همانندی بود که گروهی از نخبگان اندیشمند عرب در پاسخ به چالشی همانند و در پی‌شکست ۱۹٦۷ آن را بنا نهادند. بنابراین برای جمع‌آوری علل و تلاش جهت پشت سر نهادن آن؛ گروهی از پژوهشگران عرب به تحقیق در میراث عربی اسلامی پرداختند و طرح‌های تاریخی مهمی پدید آمد که موجب بحث و گفتگو و شناخت مثبت در باره تشخیص هویت عربی در دو دهه آخر قرن گذشته شد و علی رغم اختلاف و تنوع انگیزه ها؛ روشها و نگرش اصحاب آن ـ و سپس نتایج تحقیقات آنها ـ یک هدف واحد همه آنها را دور هم جمع کرده بود و آن شناخت و علت‌یابی شکست و زمینه چینی و تلاش

---

۱. رجوع کنید به: ابن‌حزم و مدرسته؛ جدل الفقه و التاریخ/ در آنجا گفتیم که فارابی؛ ابن‌سینا؛ ابن‌رشد و ابن‌حزم طرح‌های فکری را با هدف تغییر وضع موجود از طریق روشنگری پیشه کردند.

برای پشت سر نهادن آن بود. در این چارچوب می‌توان ادونیس[۱]؛ طیب تیزینی[۲]؛ حسین مروة[۳]؛ محمد عابد الجابری[۴]؛ حسن حنفی[۵] و نویسنده این سطور را نام برد.

این مقدمه لازم، مدخلی برای بررسی طرح حسن حنفی است که موضوع این پژوهش می‌باشد.

بنابراین موضوع این پژوهش بخش دوم طرح بزرگ حسن حنفی «التراث و التجدید» تحت عنوان «من النقل الی الابداع» است و این بخش به تولیدات فکری فلسفی اسلامی بر اساس مفهوم کلاسیک فلسفه می‌پردازد که بر اساس آن طبیعیات؛ طب؛ فلک و موسیقی هم در مباحث فلسفی جای می‌گیرند.

این؛ بخش دوم طرح است که نخستین آن تحت عنوان «من العقیدة الی الثورة» از سوی ما به صورت نقد و بررسی منتشر شد[۶] و تحقیق در علم اصول؛ اصول دین و اصول فقه را شامل می‌شد.

اما بخش دوم طرح «من النقل الی الابداع» در ۸ جلد مفصل می‌باشد با این وجود

---

۱. علی احمد سعید اسبر ملقب به ادونیس شاعر، ناقد و نواندیش سوری در سال ۱۹۳۰ در شهر لاذقیه سوریه متولد شد. مترجم

۲. فیلسوف و نویسنده نواندیش سوری در سال ۱۹۳۴ در شهر حمص سوریه متولد شد، مترجم

۳. حسین مروة از اعضای کمیته مرکزی حزب کمونیست لبنان و از کادرهای برجسته کمونیسم در جهان عرب به شمار می‌آید که در سال ۱۹۸۷ در منزل مسکونی‌اش در لبنان به قتل رسید. کتاب معروف او النزعات المادیة فی الفلسفة العربیة الاسلامیة بحث و جدل فراوانی در جهان عرب بوجود آورد. برخی دیگر از آثار وی عبارتند از: دراسات نقدیة فی ضوء المنهج الواقعی، تراثنا کیف نعرفه، دراسات فی الفکر والادب. مترجم

۴. محمد عابد الجابری فیلسوف، ناقد و نواندیش مراکشی در سال ۱۹۳۶ در مغرب متولد شد، مترجم

۵. فیلسوف و نواندیش مصری که آثار فراوانی را به رشته تحریر درآورده است، مترجم

۶. نگاه کنید به: محمود اسماعیل/ الاسلام السیاسی بین الاصولیین و العلمانیین/ ص ۳۲ و بعد از آن/ قاهره/ ۱۹۹۳. در این زمینه خاطر نشان می‌سازد که خصلت پسندیده؛ تسامح‌گرایی و سعه صدر حسن حنفی باعث گردید که وی از انتقادات ما در خصوص طرحش استقبال کند

دو مجلد آخر آن هنوز بیرون نیامده است و بررسی ما تلاشی است برای شناخت روش و نگرش حسن حنفی و با هدف آگاهی بر انگیزه‌ها و اهداف وی در پرتو نگرش او که تقریباً شبیه بخش اول تحقیق ایشان است.

سنگ بنای اصلی در مطالعه اندیشه اسلامی ـ به باور ما ـ اشکال در روش می‌باشد؛ بویژه که رابطه میان روش و نگرش و میان آن دو و اندیشه موضوع تحقیق؛ رابطه پیچیده و در هم تنیده ایست؛ به گونه‌ای که محصول تحقیق، نتیجه ضروری و مترتب بر این رابطه است. بدون پیشداوری می‌توانیم ـ بی‌درد سر ـ میان این دست‌آورد که «طرحی» بود و سپس حقیقت را قربانی کرد و بین اهداف و مقاصدی که پژوهشگر قبل از شروع تحقیق با آن همبسته بود؛ پیوند بر قرار کنیم.

در این زمینه روش شناخت حکم می‌کند که حتی با اختصار برای شناخت روش پژوهشگر [حسن حنفی] و نگرش او در دیگر تحقیقات سابقش؛ اقدام کنیم.

حسن حنفی با نگارش موفقیت آمیز رساله دکترایش که مورد تحسین پژوهشگران عرب و شرق‌شناسان قرار گرفت؛ در مطالعه میراث عربی اسلامی درخشید. طرح او در مورد اصول فقه است. وی در آنجا این موضوع را بر اساس روش پدیدارشناسی بررسی نمود. حسن حنفی از نخستین پژوهشگران عرب است که در این زمینه اقدام کرد.

حسن حنفی پس از بازگشت به مصر از سفر تحصیلی‌اش در فرانسه؛ در خدمت به تجربه ناصریستی و در دو زمینه ملی و اجتماعی شروع به مطالعه کرد. وی بر خلاف بسیاری از استادان و دوستانش که گوشه عزلت اختیار کردند و یا خود بزرگ بینی نمودند؛ به رسالت فلسفه در پایه‌ریزی اندیشه برای خدمت به جامعه ایمان داشت. کسی که نوشته‌های او را مطالعه نماید ـ بویژه در مجله «الکاتب» که در آن روزگار دارای رویکرد ملی و سوسیالیستی بود ـ آشکارا بر روش و نگرش وی که بگونه‌ای دارای این رویکرد است؛ واقف می‌شود. همان‌گونه که تحقیقات علمی او

از این زمینه‌های روشنگرانه انقلابی خالی نیست. لذا نوشته‌های او از «انقلابی گری» الهیات مسیحی و اسلامی و گزینش عملی این گونه موضوعات ـ مثل الهیات انقلابی در آمریکای لاتین و امام محمد عبده ـ به گونه‌ای نشانگر طرفداری او از چپ‌گرایی ملی و جهانی است. واقعاً که او در این تحقیقات، میان عقل‌گرایی و «علم‌گرایی» سازگاری ایجاد کرد و نسبت به خطرناک بودن طرح‌های تبلیغاتی میهن پرستانه افراطی حاکم بر بسیاری از نوشته‌های انقلابی تازه کار آن روزگار هشدار داد.

با شکست ۱۹٦۷ و مرگ عبدالناصر و شکست تجربه ناصریسم همزمان با آغاز «الردة»[1] و [سیاست] «درهای باز» [از سوی سادات] و دیگر مواضع «ارتجاعی» یا «فرصت‌طلبانه» یا «انزواطلبانه» از سوی نخبگان اندیشمند؛ حسن حنفی به مقابله با این نوشته‌های مایوس کننده برخاست و در نوشته‌هایش بر دو محور تکیه کرد:

اول: رویکرد جبهه‌ای برای نیروهای ملی؛ علی رغم اختلاف و تنوع این گروه‌ها با هدف چنگ زدن به اصول دموکراتیک و عدالت اجتماعی.

دوم: اهتمام به تحقیق در میراث دینی بطور کلی و میراث اسلامی بطور خاص؛ با هدف مقابله با گرایشات غربی که قالب نوگرایی داشت. همان‌گونه که تلاشی در نقد این گرایشات بخرج نداد؛ به عنوان مثال ساختارگرایی. در این خصوص انتقادات؛ بلکه اتهامات بسیاری متوجه او شد که تلاش می‌کرد ـ بیهوده ـ به حسن حنفی برچسب بنیادگرایی اسلامی بزند که نشانه‌هایش عرصه اندیشه آن روزگار را تیره کرده بود.

ما نیازی نمی‌بینیم این پندارها را تکذیب کنیم که تلاش کرد حسن حنفی را در چارچوب جنبش «اخوان المسلمین» قرار دهد و به پیشواز فشار «حکومت» رفت که

---

۱. منظور نویسنده از الردة بازگشت از اندیشه‌های ناصریستی در دوران انور سادات می‌باشد. مترجم

می‌خواست اندیشه سوسیالیستی ناصری و مارکسیستی را تصفیه نماید. بهترین دلیل برای برائت حسن حنفی از این اتهام؛ مواضع طرفدارانه او نسبت به «انقلاب ایران» است که وی آن را ـ و من هم نیز ـ نمونه اسلام انقلابی مخالف با سرسپردگی و عقب ماندگی می‌داند.

در کنار این نوشته‌های «غیر مستقیم» مبارزه‌طلبانه؛ حسن حنفی به نگارش طرح تاریخی وسیعش در مورد «التراث و التجدید» به عنوان مصداق کار مشغول شد. این طرح را مجله «العروة الوثقی» که تریبون چپ اسلامی به حساب می‌آید در شماره اول ـ که یک شماره بیشتر منتشر نشد ـ منتشر کرد. در زمانی که «مقدمه» طرح او در مورد «التراث و التجدید» نوشته شد و رسالت «روشنگری» میان مدت او و طرح تاریخی بزرگش در آن جای گرفت.

شاید نوشته‌های «تبلیغی» حسن حنفی در نوشته‌های قوی آکادمیکش کم رنگ شده است؛ زیرا که هدف؛ روش را بر نمی‌تابد و آگاهانه ـ یا نا آگاهانه ـ به قرائت «ایدئولوژیک» میراث می‌پردازد و این مسئله او را به تخیلات اوتوپیایی شخص‌گرایانه می‌کشاند که از گرایشات «خود شیفتگی» خالی نیست؛ لذا بر این باور است که او فرستاده مورد عنایت خدا برای رهایی است و خودش را «مهدی» برای تجدید دین و دنیای امت می‌داند!!

این مسئله آشکارا در نگرش «آشتی جویانه» «جبهه ای» او برای اکثر جریانات اندیشه اسلامی میراث‌گرا بروز می‌کند؛ علی رغم اینکه میان آنها تناقض و دشمنی وجود دارد. این مسئله مصادیق بسیاری از احکام و گفته‌هایش را سست می‌نماید. اگر این نکته در سطح نوشته‌های «تحریک بر انگیز» «غیر مستقیم» او مجاز باشد ـ همان‌گونه که طبیعت مقالاتش این گونه است که آنها را تحت عناوین «هموم الفکر و الوطن»، «قضایا معاصرة»، «دراسات الاسلامیة» و... جمع کرده است ـ اما طبیعت دست‌آورد او در بخش اول طرحش تحت عنوان «من العقیدة الی الثورة» فرق دارد.

علی رغم انتقادات ما نسبت به روش و نگرش او و در این بخش از طرح، به ناچار باید به تلاش زیاد او در ریشه یابی علم اصول؛ اصول دین و اصول فقه اعتراف کرد و علی رغم اختلاف ناقدان او در باره «پدیده‌گرا» یا «ساختارگرا» بودنش؛ به حق گفته می‌شود که وی در بسیاری از تحلیل‌هایش بدون سفسطه یا نظریه‌پردازی بر «مادیت تاریخی» تکیه کرده است. همان‌گونه که از بسیاری روش‌های دیگر «بر حسب طبیعت موجودات»ـ همان طور که اخوان الصفا می‌گویند ـ به دلیل احاطه آگاهانه‌اش بر همه روش‌های کلاسیک و نو استفاده کرده است.

با این وجود دست‌آورد وی تحت تأثیر و طغیان اهداف بر جوانب شناخت علمی از خطا خالی نیست و در این چارچوب با برخی از پژوهشگران بزرگ که وی را «فیلسوفی اسلام‌گرا و نه مُجَدِد یا مصلح دینی به حساب می‌آورند» مخالف هستیم.[1] واقعیت این است که کارهای [حسن حنفی] نشانگر «بحران اندیشه»ای است که از آن متأثر شده ـ چه بسا بیش از دیگران ـ و برای مقابله با آن همه وسائل را به کار گرفته است و گاهی اوقات اصول و قواعد تحقیق علمی را هم برای رسیدن به اهدافش زیر پا گذاشته و در پرتگاه «ایدئولوژیک‌گرایی» افتاده است.

به باور ما این لغزش در مرحله نخست به نادیده گرفتن «شرایط تاریخی» در بررسی مسائل و تناقض‌های میراث بر می‌گردد؛ این نکته ایست که بسیاری از خوانندگان این بخش از طرح به آن پی‌برده‌اند. همچنین ما بر این باوریم که بزرگی «هدف» و «مقصد» به پژوهشگر مشروعیت تحقیق خارج از روش را نمی‌دهد؛ اگر هدف طرح روشنگری است؛ پس این مسئله در حد خودش جدای از کشف حقایق به نتیجه نمی‌رسد. درست است که میراث اسلامی دچار جعل و تحریف شده؛ اما درست کردن این خطاها و به رسمیت شناختن خطاهای ضد آن مجاز نیست؛ یعنی

---

۱. نگاه کنید به: محمود امین العالم/ الوعی و الوعی الزائف/ ص ۷۸ و ۷۹/ قاهره/ ۱۹۸۷

تصحیح خطا با خطا؛ زیرا این مسئله در نهایت به «آگاهی تقلبی» منجر می‌شود.

از این رو انتظار می‌رفت اکنون که حسن حنفی قصد داشت به بخش دوم طرح «من النقل الی الابداع» بپردازد؛ بویژه که وی به وجاهت انتقادات برخی از منتقدانش اعتراف کرده و آن را در مجلد اول ثبت کرده؛ از این لغزش‌ها فاصله بگیرد. اما او با تکیه بر همان روش سابق؛ نسبت به این انتقادات بی‌اعتنایی کرد و حتی به دفاع از آن نظریات برخاست که در جای خود به آن خواهیم پرداخت.

خواننده در بخش دوم طرح «التراث و التجدید» با وضوح بیشتری بر نگرش و روش حسن حنفی واقف می‌شود؛ زیرا که موضوع تحقیق «من النقل الی الابداع» در حد خود متعلق به مرحله نوآوری فکری است که حسن حنفی در سر شاخ شدن با اندیشه غربی «وارداتی» با پدیده «درهای باز» و نزدیک به پدیده «جهانی شدن» و نتایج مهمی که در همه زمینه‌ها بر آن مترتب است و بالذات در زمینه فکری؛ آن را مورد بهره برداری قرار داد. زیرا که به نظر هجومی و موفق او؛ تصمیمات غرب برای محو «هویت» ملی اوج گرفت؛ مسئله‌ای که باعث شده تا مولف بسیار به آن تمسک جسته و حتی به تکذیب اندیشه غربی و بیان برتری اندیشه اسلامی «موروثی» بپردازد و شاید نگارش کتاب مهم «مقدمة فی علم استغراب» تعبیری از «پاسخ گویی» به این «چالش» باشد.

بنابراین و تحت تأثیر این درگیری «ایدئولوژیکی» ایدئولوژیک‌گرایی بر معرفت پیشی گرفته است؛ مسئله‌ای که باعث سست شدن بسیاری از قضاوت‌های پژوهشگر شده و وی را از نتیجه کوشش بزرگی که در این بخش از طرح مبذول داشته؛ محروم کرده است.

زیرا اساسا هدف تحقیق حول محور «نقد روش و نگرش» می‌باشد. لذا به بیان برخی از دست آوردهای پژوهشگر در چارچوب «محتوا» که اساسا از هدف این پژوهش جدا نیست؛ بسنده می‌کنیم. از جمله:

اول: اطلاع بر بیشتر کتب تاریخی موجود ـ و بیش از آن ـ و با استقامت به آن پرداختن ـ به او غبطه می‌خورد ـ برای روشن کردن محتوای آنها و پایه‌ریزی آن برای خدمت به «اهداف» بزرگ و بلند مرتبه.

دوم: عدم تکیه بر تحقیقات گذشته بطور کلی و شروع کردن از درجه «صفر روش» و خرسند از اینکه وی نگرش غربی را که در مدرسه کلاسیک استشراق نمایان است و بسیاری از پژوهشگران عرب از آن تأثیر پذیرفته‌اند؛ مبنا قرار داده است. همچنین از کسانی که از مادی‌گرایی تاریخی تأثیر پذیرفته‌اند و صاحب این طرح بر این باور است که آنان نیز دست‌آورد اندیشه غربی به معنای کلی آن و چارچوب فراگیرش می‌باشند.

سوم: کنار گذاشتن حواشی زائد و زیاد؛ اشاره به رابطه «میراث» و استمرار آن در اطلس اندیشه معاصر عربی دارد که در یک سلسله؛ جدید را به قدیم پیوند می‌دهد و هر دو را در «رقابت» با فلسفه‌های غربی به خدمت می‌گیرد که پژوهشگر [حسن حنفی] تلاش کرد بسیاری از نوآوری‌های آن را نابود کند یا حداقل جدی نبودن آن را اثبات نماید به اعتبار اینکه مقوله‌های اساسی آن نزد فیلسوفان مسلمان قدیم مطرح بوده است.

چهارم: اطلاع بر میراث فکری شیعه و غبار زدایی از آن و همچنین به خدمت گرفتن آن در زراد خانه اندیشه اسلامی با همه جریانات و گرایش‌هایش در مقابله با اندیشه وارداتی و خیره کننده غربی برای بخش وسیعی از پژوهشگران عرب که با ادعای نوگرایی و مدرنیته؛ هیاهو به پا می‌کنند.

پنجم: اعلان صریح روش وی ـ و چه بسا برای نخستین بار در نوشته‌هایش؛ علی رغم کثرت این گونه نوشته‌ها که در آنها سمت و سو و روش متداول در موضوعاتش را به تفصیل بیان نکرده است ـ و تمرکز بر چیزی در باره گزینش روش آگاهانه که وی آن را «روش تحلیل محتوا» می‌نامد. چنانچه این روش به او

اجازه می‌دهد تا بر جزئیات و ظرافت نوشته‌های فلسفی مسلمانان با هدف استفاده از آنها در جنگ «اعلان شده»اش علیه اندیشه غربی آگاهی یابد.[۱]

بدیهی است که این بررسی به خطاها و چیزهای منفی می‌پردازد که بزودی به هنگام بررسی روش و نگرش حسن حنفی در بخش دوم این طرح به آنها اشاره می‌کنیم.

در جلد نخست همین بخش؛ حسن حنفی بحث کاملی در باره روش و نگرشش ارائه کرد و به روش‌های سه گانه اشاره نمود و از خلال آن روش «ترکیبی»اش را عرضه کرد که در تحقیق نوآوری فلسفه اسلامی بر آن تکیه نمود و آن عبارت از [روش های] تاریخی، ساختارگرایی و تحلیل محتوایی است.

در خصوص روش تاریخی؛ منکر سخنان حسن حنفی در مورد ثمر بخش بودن و تطبیق آن در همه تحقیقات سابقش نمی‌شویم و از آن جمله، تحقیقی است که ما در صدد آنیم و از خلال آن رسیدن به حقایق مهمی در مورد جامعه‌شناسی اندیشه و سیاسی نمودن آن هستیم تا اندیشه حکومت را کشف و بر ملا نماید و با اشاره به فکر مخالفان؛ آنها را بررسی و گاهی اوقات تفسیر کند و گاهی هم از نگرش اجتماعی طرفداری نماید. به گونه‌ای متفاوت در مقایسه با کسانی که مادی‌گرایی تاریخی را به عنوان روش و نگرش برگزیدند ـ بدون چیزهای دیگر ـ امثال طیب تیزینی؛ حسین مروه و نویسنده این تحقیق.

---

۱. دکتر عبدالعزیز حمودة در عرصه تحقیق ادبیات همان نقش حسن حنفی را انجام داد؛ آنجا که وی بر ساختار گرایان عرب شیفته روش های مدرن و بعد از مدرن غربی امثال جابر عصفور؛ صلاح فضل؛ کمال ابودیب؛ یمنی العید و عبدالله الغذامی حمله کرد و جنگ کلامی شدیدی ـــ بی‌حاصل ـ میان او و جابر عصفور براه افتاد. در این زمینه بعد از انتشار شماره اخیر «مرایا» (آینه) با «مرایا»ی = آینه محدب و مقعرش به او جواب داد. این گفتگو ـ که به جدال تبدیل شد ـ جدی نبودن نتایج شناخت میان دو گروه متخاصم را اثبات کرد! زیرا منطق ایدئولوژیک به روش دو طرف گفنگو جهت می‌دهد.

اما در مورد اختلاف میان او و ایشان؛ پژوهشگر در «نگـرش اجتمـاعی» «میـدانی برای تحقیق می‌بیند نه موضوعی برای تحقیق»[۱] از این رو تفسیرهای جامعه‌شناسی ـ تاریخی او در خلال ارائه مطالب و احیانا ناخودآگاه در نوشته‌هایش وارد شده است. و هنگامی که بعضی از خوانندگان بخش نخست طرحش با تعبیر «غیـر تـاریخی» او را مورد انتقاد قرار می‌دهند[۲] وی برای بیان موضعش در مورد روش جامعه‌شناسـی ـ تاریخی با وقار و رضایت رغبت نشان می‌دهد که بر وی حسد ورزیده می‌شود.

حسن حنفی باورش را به اهمیت تاریخ در تحقیق اندیشه بیـان مـی‌کنـد؛ امـا او روش تاریخی را با روش ساختارگرایی پیوند می‌زند ـ بر عکس التوسیر و فوکو کـه ساختارگرایی را به تاریخ‌گرایی پیوند می‌زنند ـ آنجا که عزم خـود را جـزم کـرد بـر «استفاده از هر دو روش، برای اینکه فرصت ابراز حق واقعیتی که بستر اندیشه است و حق اندیشه‌ای که مستقل از واقعیت است، را به او می‌دهد».پس ضرری نیست اگر «روش‌ها یکدیگر را کامل کنند و تلاش‌ها یکپارچه شوند و نگـرش‌هـا تکثـر یابنـد؛ زیرا همه اینها برای هدف مورد نظر قابل تحقق هستند.[۳] این عبارت به دلایل مهمـی در خصوص نگرش؛ روش و مقاصد حسن حنفی اشـاره مـی‌کنـد. وی بـر تـشکیل «روش جبهه ای» تأکید دارد که به او فرصت «گرد آوری شناخت» می‌دهـد تـا آن را در خدمت مقاصد علنی و غیرعلنی‌اش که از یکسو رویارویی با اندیـشه غربـی و از سوی دیگر روشنگری و سپس روشنگری امت است، به کار گیـرد. همـان‌گونـه کـه عبارت «پس همه چیز ساده می‌شود؛ چون برای آن خلق شده اسـت» نقـش او را در درجه نخست به عنوان مبلغ یا مـصلح سیاسـی و اجتمـاعی آشـکار مـی‌سـازد. وی

۱. حسن حنفی/ التراث و التجدید؛ من العقیدة الی الثورة/ ج ۱/ ص ۶۱/ پاورقی ۱۷/ قاهره/ بدون تاریخ
۲. محمود امین العالم/ همان منبع/ ص۷۸– ۷۹. محمود اسماعیل/ الاسلام السیاسی/ ص۳۳
۳. حسن حنفی/ من النقل الی الابداع/ ج ۱/ التدوین/ ص ۲/ قاهره/ ۲۰۰۰

اعتراف کرده که نتیجه کارش در این تحلیل همان «بیان للناس» است.[۱]

چه بسا سئوال کننده مـی‌پرسـد چگونـه پژوهـشگر [حـسن حنفـی] بـر «روش ساختارگرایی» ـ که محصول غربی است ـ برای شکست دادن اندیـشه غربـی تکیـه می‌کند؟ من تناقضی در این مسئله نمی‌بینم؛ زیرا می‌دانیم که پژوهشگر بر ایـن بـاور است که برخی از قدما بر روش «ساختارگرایی» واقف بوده‌اند و آن را در عرصه نقد ادبی طبقه بندی کرده‌اند ـ مثل عبدالقاهر جرجانی ـ قبل از اینکه غربی‌های نوگرا آن را بشناسند. اما حقیقتی که باعث شگفتی است اینکه پژوهشگر روش ساختارگرایـی را بر روش تاریخی ترجیح مـی‌دهـد[۲] بـا علـم بـه اینکـه سـاختارگرایـی اساسـا در چارچوب مادی‌گرایی تاریخی قرار دارد و این حقیقتی است که حسن حنفی بیش از سایرین بر آن واقف است. ما همچنین در خصوص اندیشه مستقل از واقعیت با وی مخالفیم؛ این قضاوتی است که بسیاری از علاقمندان بـه مـادیگرایی تـاریخی در آن لغزیده‌اند. ما بـه انـدازه‌ای کـه بـر دسـت یـازی حـسن حنفـی بـر مفهـوم حقیقـی تاریخ‌گرایی تأکید می‌کنیم؛ نمی‌خواهیم در باره این قضاوت غلط، جـدل و لجبـازی نماییم و این همان چیزی است که صراحتا بیان داشته و نسبت بـه درک اشـتباه ایـن مفهوم در نزد بسیاری از اشخاص که روش تاریخی را تنها «مطالعه فلاسفه اسـلامی بر اساس ترتیب زمانی می‌دانند و عادت به انباشتن مـستندات تـاریخی کـرده انـد»؛ هشدار داده است[۳] از اینرو روش صحیح تاریخی از دیـدگاه او «بررسـی واقعیـت و جمع‌آوری تالیفات و مرتب نمودن متون و سلسله رخدادها نیـست؛ بلکـه نـوآوری زنده، خلق تمدنی و وحدت رشد یابنده ارگانیک[۴] است» که جز با «بررسی سـاختار

۱. همان/ ص ۱۳
۲. همان/ ص ۴۰
۳. همان/ ص ۴۱
۴. همان منبع/ همان صفحه

عضو و قوانین زندگی» روشن نمی‌شود[1] و در این خصوص با صراحت به وابستگی تاریخ‌گرایی به ساختارگرایی اعتراف کرده است. تاریخ‌گرایی به این مفهوم آگاهانه از دیدگاه حسن حنفی «اندیشه بدیهی و روشمند و در برگیرنده‌ای است.. پس هیچ دانشی نیست مگر در جامعه و هیچ اندیشه‌ای نیست مگر در عالم واقع و هیچ مذهبی وجود ندارد مگر اینکه دارای حدود و ثغوری در چارچوب جامعه‌شناسی معرفت می‌باشد».[2] با این وجود پژوهشگر[حسن حنفی] بنا بر درک غلط در باره «مستقل بودن اندیشه»، دست یازیش به روش ساختارگرایی را مخفی نمی‌کند؛ و بر اساس این تصور وی بر تاریخ‌گرایی به عنوان ابزار یا وسیله‌ای که به کار کشف ساختارگرایی می‌آید، تکیه می‌کند.[3] حتی او را می‌بینیم احیانا مغرورانه بر بکارگیری هر دو روش حکم صادر می‌کند «بدون اینکه در جبریت و پیوستگی آن بیفتیم؛ تکامل حق آن را می‌دهد و ساختارگرایی حقش را می‌دهد بدون اینکه در شکل و چارچوب بسته آن بیفتیم».[4]

این سئوال سرنوشت ساز باقی می‌ماند: آیا حسن حنفی روش یاد شده را در این بخش از طرح «التراث و التجدید» طبقه بندی کرده است؟

در برخی اوقات بررسی دست‌آورد او اشاره به بهره‌گیری از روش تاریخی و دستیابی او به علت‌یابی و تفسیرات قانع کننده دارد؛ همان‌گونه که در خصوص مطالعه فلسفه ابن‌رشد و تفسیر آن بر اساس نگرش جامعه‌شناسی ـ سیاسی انجام شده است. همچنین خبر وی از بی‌توجهی ابن‌سینا به تحلیل اجتماعی[5] و قضاوتش

---

۱. همان/ ص ۴۲
۲. همان منبع/ همان صفحه
۳. همان/ ج۳/ الابداع/ ص۲۷۶
۴. همان/ الحکمة النظریة/ ص ۱۴
۵. همان/ الحکمة النظریة/ ص ۶۹

مبنی بر اینکه «انباشت‌های فلسفی» شروعی برای نوآوری و آگاهی تاریخی است[۱] و سرانجام پرداختن وی به اندیشه شیعی در چارچوب جامعه‌شناسی ـ سیاسی به اعتبار اینکه شیعه یکی از مهمترین فرقه‌های مخالف به حساب می‌آید.[۲]

به استثنا این حالات، اثری از روش تاریخی در هیچ یک از کارهای او نمی‌بینیم؛ حتی بی‌توجهی تاریخی بر آنها حاکم است؛ وی از ایجاد پیوند میان کارهای متعدد دوران‌های زندگی یک فیلسوف غفلت می‌کند و تالیفات او را تکه تکه کرده و بر اساس دسته‌بندی انتزاعی ساختگی آنها را بکار می‌گیرد و در مراحل فکری پی‌درپی مانند تدوین؛ دگرگونی و نوآوری و... به آن تکیه می‌کند. وی هر مرحله از حیات فرد را به بخش‌های مختلفی تقسیم می‌نماید و نوشته‌های یک فیلسوف را نیز دسته‌بندی و هر بخش را شامل دوران خاصی از حیات او می‌داند، مسئله‌ای که به تجزیه و تکه پاره شدن می‌انجامد؛ به گونه‌ای که آگاهی بر روش فکری او غیرممکن می‌شود؛ صرف نظر از نظم کلی فلسفی که از بررسی حرکت فکر و صیرورت آن انتظار می‌رود.

می‌توان تلاش بیشتری در مطالعه این جزئیات و باز ترکیب آنها جهت شناخت ساختاری که پژوهشگر بر آن تکیه کرده و با کنار گذاشتن روش تاریخی نمی‌توان از آن آگاه شد؛ بخرج داد. زیرا «ساختار» به نوبه خود تابع تغییر و قوانین تحول است که می‌توان آن را در عرصه اندیشه برای راهنمایی خواستن از واقع‌گرایی و پیشرفت آن بررسی کرد.

خلاصه کلام: روش تاریخی در این بخش از طرح کاملا رنگ باخته و این اساسا نتیجه طبیعی بکار گرفتن روش ساختاری است. این مسئله ما را به عرضه مفهوم

---

۱. همان/ التحول؛ التراکم/ ص ۸
۲. همان/ ص ۲۰۸ و بعد از آن

«روش ساختاری» نزد حسن حنفی از خلال متونی که آورده است؛ رهنمون می‌شود و زمینه را برای آگاهی از کیفیت بکارگیری آن و شناخت گستره سودمندی یا کوتاهی در اجرای آن و نتایج مثبت یا منفی که بدست آورده است؛ فراهم می‌کند.

پژوهشگر [حسن حنفی] از این روش تمجید می‌کند و معتقد است که در مطالعه «موضوعات مستقل یا نگرش ترکیبی یا نگاه کلی به جهان» سودمند است.[1] همچنین ویژگی آن ـ بنا به گفته‌اش ـ در «کشف ساختارهای ذهنی و واقع‌گرایانه مستقل از اشخاص؛ مذاهب؛ حوادث تاریخی و تحولات آن» است.[2]

علی رغم هشیاری او نسبت به خطرناک بودن این روش «مثل افتادن تا حد زیادی در لفاظی و کلی گویی» بر این باوریم که این طرح برای روش ساختارگرایی بکلی اشتباه است؛ زیرا منجر به تفکیک متون و جداسازی آن از خالق اثر و نیز نوآوری‌های سابق او و هر گونه شناخت قبلی وی در موضوع متن می‌شود. صرف نظر از اینکه همه اینها وی را از واقعیت جامعه‌شناسی ـ تاریخی که سنگ بنای نوآوری در خود متن است، دور می‌نماید.

خطای این پندار را هم مبنی بر اینکه روش یاد شده عهده دار شناخت ساختار ذهنی است، باید اضافه کرد. در این خصوص البته اندیشه مستقل و نیز مرتبط با واقعیت وجود ندارد. درست این است که اندیشه بطور کلی غیرمستقل از واقعیت است و این نکته ایست که سابقا «سازندگان ساختارگرا» که تلاش نمودند تا این نقص را در روش ساختارگرایی از طریق پیوند زدن آن با تاریخ‌گرایی بر طرف کنند؛ به آن پی‌بردند.

نمی‌توان ـ از خلال ساختارگرایی ـ به نگرش ترکیبی یا نگاه کلی به جهان از

---

۱. همان/ ج ۱/ النقل/ التدوین/ ص ۴۲
۲. همان/ ص ۴۲

خلال روشی که بر جدا سازی؛ تجزیه و پراکنده سازی و نه ترکیب و نظریه‌پردازی بنا شده است؛ رسید. چنانچه حکم کلی هم صادر شود ـ در نزد پیروان این روش ـ چیزی از قبیل اجتهاد شخصی خواهد بود که آن هم خالی از ماجراجویی غیرحساب شده نیست.

این بدان معنا نیست که روش ساختارگرایی در مطالعه میراث بی‌فایده است؛ بلکه می‌توان از آن در کشف زوایای پنهان متون و محتوای آنها؛ بویژه در عرصه نوآوری ادبی استفاده کرد. اما این روش در عرصه علت‌یابی؛ صرف نظر از بکارگیری آن در عرصه قرائت میراث عظیم و غنی ـ مثل میراث اسلامی ـ و با هدف نظریه‌پردازی آن؛ کاملا ناتوان است. در این زمینه؛ بر این باوریم که دست یازی به روش ساختارگرایی به مثابه خروج ظالمانه‌ای از قلمرو و عرصه بکارگیری آن می‌باشد و آن صرفا تفکیک متن است. زیرا ساختارگرایی در بهترین حالتش؛ تنها «ابزار مطالعه» در ضمن دیگر ابزار به حساب می‌آید و به میزانی که در شناخت شکل بدون توجه به محتوای آن مفید است؛[۱] روش یا نظریه‌ای در علت‌یابی و تفسیر نیست[۲] مادامی که وسیله‌ای برای ارزیابی شناخت نظری از یک سو و شناخت مرتبط با همان متن از سوی دیگر نمی‌باشد[۳] بکارگیری روش ساختارگرایی از سوی پژوهشگر در نظریه‌پردازی میراث فلسفی اسلامی؛ نادیده انگاری تاریخ‌گرایی به حساب می‌آید؛ بنابراین وی نتوانست ساختار این اندیشه را که هدف پژوهشگر هم به حساب می‌آید، بشناسد. نادیده گرفتن روش تاریخ‌گرایی ـــ به باور یکی از ساختارگرایان بزرگ یعنی «رایت ملیز» ـ پژوهشگران را فقط «برای نگرش آنچه که

---

۱. برای اطلاع بیشتر در نقد روش ساختارگرایی؛ رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ فکرة التاریخ بین الاسلام و المارکسیة/ ص ۸۴ و بعد از آن/ قاهره/ ۱۹۸۸

۲. همان/ ص ۸۷

۳. محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا الفکر الاسلامی/ طور التکوین/ ص ۱۵/ بیروت/ ۲۰۰۰

زیر پایشان هست» شایسته می‌سازد.[1]

مصداق این مسئله؛ اینکه پژوهشگر در رسیدن به برخی احکام جزئی درست موفق گردید؛ اما این توفیق، نتیجه تکیه کردن او به روش ساختارگرایی نیست؛ بلکه نتیجه زیرکی فطری او از یک سو و باور وی به سودمند بودن «تاریخ‌گرایی» به مثابه روشی سریع از سوی دیگر می‌باشد. همان‌گونه که پژوهشگران پیش از او به بسیاری از این قضاوت‌ها رسیدند و حسن حنفی بر اساس آنچه که ساختارگرایی از شروع بحث و تحقیق از درجه صفر روش بر وی دیکته کرده، آگاهانه از خواندن طرح‌هایشان روی بر گردانده است. نهایت چیزی که پژوهشگر در نتایج بدان رسیده است؛ برتری در «توصیف» و «ارائه» محتوای متون خوانده شده بدون جمع بندی یا تفسیر می‌باشد. این اضافه بر آن چیزی است که «کشف ابزارهای حاکم بر متون» نامیده می‌شود و اساسا به شکل؛ بدون محتوا ارتباط دارد و چیزی بیش از ملاحظات حاشیه‌ای تکراری در باره بسم الله و الحمد لله گفتن و «شکل‌شناسی دروغین» و نظایر آن نیست. این «شکل‌گرایی‌ها» به او مجوز رهیابی به قضاوت را نمی‌دهد. بنابراین بیشتر احکام او در این زمینه انتشار اشتباهات است؛ علی رغم اینکه وی به لغزش‌های «ساختارگرایی» در این خصوص آگاه است.

از این گونه قضاوت‌ها ـ به عنوان مثال ـ بکارگیری این بسم الله و الحمد للهها و نظایر آن از سوی اندیشمندان غیرمسلمان است که دلیل «اسلام‌گرایی» فرهنگی آنان به حساب آمده است! و وی می‌داند که خود این متون در بر گیرنده این عبارت‌ها و اصطلاحاتی است که از عقاید غیراسلامی آنها سر چشمه می‌گیرد.

از جمله این مسائل تأکید بر نوآوری دانستن چیزهایی است که مترجمان در افزودن؛ حذف یا تلخیص یا شرح متون ترجمه شده انجام دادند. شاید خودشان بر

---

۱. همان منبع/ همان صفحه

نوآوران این متون برتری یافتند.[۱] بیش از ایـن؛ پژوهـشگر بـر ایـن بـاور اسـت کـه دخالت‌های مترجمان در متن اصلی؛ دلیلی بر «هضم شدن مترجم در میـراث اسـت» که به «اسلام‌گرایی مترجم» می‌انجامد!! سئوال این است: اگر این گونـه اسـت؛ پـس امانت داری در نقل چیست؟ آیا دگرگون کردن متن اصلی به هـر وسـیله‌ای توجیـه پذیر است؟ اشتباهات مترجمان که نقش منفی در تحقیق میراث فلسفی اسلامی بعداً ایفا مـی‌کننـد؛ چـه مـی‌شـود؟ چـه راهـی بـرای تـشخیص اشـتباهات ناخواسـته و دخالت‌های حساب شده از سوی مترجمان وجود دارد؟ و ـ سر انجـام ـ چـه راهـی برای شناخت صحیح نوشته‌های تحریف شده از سوی مترجمان متون گذشته وجود دارد؟

شایسته بود که پژوهشگر در باره علل سرقت ادبی و انگیـزه‌هـای آن و شـناخت مفاهیمش تحقیق نماید و نسبت به لغزش‌هایی که در نتیجه تکیه بـر متـون تحریـف شده بوسیله همان روش و با همان شیوه ایجاد شده است؛ هشدار دهـد. پژوهـشگر «خلاصه ها»، «شرح ها» و «جمع‌آوری ها» را ابداع صـرف بـه حـساب مـی‌آورد؛ در اینجا سئوال می‌کنیم: اگر چنین است چرا ایـن اشـخاص بـه نـوآوری متـون اصـلی نپرداختند؟ چرا پژوهشگر شرح کنندگانی را کـه قبـل از مـسلمانان اقـدام بـه شـرح کردند ـ مثل اسکندر افرودیسی و ثامسطیوس ــ را تحریـف کننـدگان متـون اصـیل یونانی به حساب می‌آورد؟[۲]

این، دلیل منطق یک بام و دو هوای پژوهـشگر و مـسئله غیرقابـل قبـولی اسـت. حسن حنفی تحت تأثیر روش ساختارگرایی تلاش زیادی بـرای جمـع‌آوری اسـامی

---

۱. به عنوان مثال رجوع کنید به: حسن حنفی/ من النقل الـی الابـداع/ ج ۱/ النقـل/ ص ۳۰ و بعـد از آن. حسن حنفی/ همان منبع/ ص ۹۹ و بعد از آن

۲. همان/ ج ۲/ الابداع؛ التالیف/ ص ۳۱

اَعلام ـ مسلمان و غیرمسلمان ـ شهرها؛ اماکن؛ آیات قرآنی؛ احادیث نبوی و این گونه «کارهای صوری» با هدف کشف «ابزار» حاکم بر متون به خرج داد و تلاش دیگری برای ترجمان این ابزارها به نمودارهای توضیحی مبذول داشت و آنها را به عنوان دلیلی برای درستی قضاوت‌هایش گرد آورد. به نظر ما این قضاوت‌ها ـ مانند شکل گرفتن دروغین؛ وارداتی؛ ارثی و گواهی گرفتن از کتاب‌های اصول.. الخ ـ در غیاب قضاوت‌های خاص متعلق به محتوا و مضمون، بی‌ارزش است.

تکرار این «ابزارها» در سایر صفحات طرح؛ در تحلیل نهایی به منزله این است که پژوهشگر بیشتر تلاشش را صرف تحقیق در شکل و عرض موضوع کرده است و این هدف، بسیار کمتر از آن چیزی است که از اندیشمند بزرگ انتظار داریم. نشانه خطای دیگر ـ بلکه گناه ـ که پژوهشگر به آن اعتراف کرده است؛ هنگامی است که میراث فلسفی اسلامی را در گفتار ـ که آن را از پژوهشگر غیرمتخصص اقتباس کرده است ـ خلاصه کرده و آن را به میراث «موروث» اسلامی و «وارداتی» بیگانه تقیسم کرده تا همه قضاوت‌ها و اجتهاداتش را بر آن بنا کند.

در اینجا در باره واقعیت این «تقسیم نادرست»[1] از یک سو و از گستره سودمندی آن در قرائت علمی میراثی که انتظار دسته‌بندی و نظریه‌پردازی آن را دارد. می‌پرسیم؛ سئوال این است: آیا مسلمانان نخستین «میراث فلسفی» بر جای گذاشتند؟ آیا این «واردات» خیالی در ساختار جوامع هلینیستی؛ فارسی و هندی نبود که تبدیل به «میراث» شد و سپس ترجمه و توصیف گردید و مسائلی به آن افزوده شد؟

نکته عجیب این است که پژوهشگر جز در مجلدات آخر طرح به این حقیقت پی‌نبرده و اعتراف کرده است که «واردات[فکری] جزئی از واقعیت جامعه اسلامی

---

۱. القسمة الضیزی، اصطلاح قرآنی، بر گرفته از آیه ۲۲ سوره نجم

بود»[1] و «نقش نصاری در تالیف به موروث نزدیک تر از واردات بود».[2]

این تقسیم اجرایی به «وارداتی» و «موروث» باعث شده که پژوهشگر ـ نا خود آگاه ـ به روش‌های مستشرقانی نزدیک شود که خود نسبت به آنها هشدار داده و اقدام به تکذیب آنها کرده است ـ خصوصا روش «تأثیر و تأثر» که بیشتر تحقیقات شرق‌شناسی بر آن بنا شده است. از این رو بر این باوریم روش ساختارگرایی که پژوهشگر بر آن تکیه کرده و آن را با روش دیگری موسوم به «تحلیل محتوا» پیوند زده است؛ این دو روش تا حد زیادی مسئول لغزش پژوهشگر به داوری‌های اشتباه است.

بنابراین روش «تحلیل محتوا» چیست؟

روش «تحلیل محتوا» از نظر حسن حنفی روشی است که «متن را موضوع دانش» می‌داند و «بر تحلیل بیش از ترکیب» بنا شده است. وی آن را در مقابل «روش شرق‌شناسی» به حساب می‌آورد که «متن را منبعی برای علم می‌داند»[3] چیزی که منجر به «فنا شدن موضوع و غلبه بر آن» می‌شود. اما روش تحلیل محتوا؛ توصیف شکل‌گیری متن و تحلیل اجزای آن و قرائت آن به منظور بکارگیری ساختار مستقلش در شکلی دیگر؛ موکول به آن است. سپس پژوهشگر به شاخه‌های پیچیده این روش روی می‌آورد تا آخرین دست‌آوردش را در «ایجاد متن فلسفی جدید»[4] بکار گیرد.

به نظر ما «تحلیل محتوا» روش مستقلی نیست که بتوان آن را با دیگر روش‌ها مقایسه کرد؛ بلکه «ابزار»ی است که دیگر روش‌ها آن را فقط برای آگاهی از محتوای

۱. همان/ ص ۸۳
۲. همان/ ج ۱/ النقل؛ التدوین/ ص ۴۵
۳. همان/ ص ۴۶
۴. همان/ ص ۵۲

متن بکار می‌گیرند. قضاوت وی مبنی بر اینکه این روش با روش شرق‌شناسان که «متن را منبعی برای علم می‌دانند» متفاوت است؛ در حالی که روش تحلیل محتوا «متن را موضوع علم» قرار می‌دهد؛ فقط فخر فروشی گفتاری است. محتوا و هدف هر دو عبارت یکی است و آن شناخت محتوای متن است.

اما در خصوص ادعای وی مبنی بر اینکه روش هدفمند در تحلیل اخیر هدفش «ایجاد متن فلسفی جدید» است!! ـ به جان خودم سوگند ـ این ادعا می‌تواند علیه پژوهشگر بکار گرفته شود؛ و اتهام او در مورد توهین به شایستگی‌های علم و روش؛ اعتراف صریحی به «ایدئولوژیک‌گرایی» است و این «ایدئولوژیک‌گرایی» را نمی‌توان با بزرگی هدف یا مقصد توجیه کرد؛ بلکه بدون شک دلیلی بر «بکارگیری» شناخت برای خدمت به اهداف غیرعلمی است. این مسئله توهین به آکادمیک بودن حسن حنفی است و گواهی است بر نقش او به عنوان «مبلغ» و نه «دانشمند».

این ترکیب «آمیخته» ـ از روش‌های غربی ـ وی را به روش «سحری» مخصوص او رهنمون می‌شود که وی همچنین در «قرائت» ویژه‌اش از میراث فلسفی اسلامی به آن تکیه کرده است؛ نتیجه این کار چیست؟

نتیجه ـ بدون مبالغه ـ ارائه جزئیات و آمارها برای اطلاعاتی است که مربوط به «شکل» و دیگری تنها جزئیات و پراکندگی‌هایی است که به «محتوا» تعلق دارد؛ بدون کوچکترین ترکیب یا تفسیر یا نظریه‌پردازی و ارائه قضاوت‌های ظنی حاشیه‌ای کلی و مطلق که برخی از آنها سابقه دارد و بعضی هم از «من درآوردی»های پژوهشگر است و «رایانه» از بررسی آن عاجز است.

زیرا متونی که به تحقیق آنها ـ با اخلاص و استقامت ـ روی آورده است؛ به فضای فکری و فرهنگی واحدی تعلق دارند. همه دست‌آوردها و قضاوت‌ها و ابزاری که بنا بر ضرورت کشف کرده؛ یکی است. پژوهشگر برای ثبت و تکرار آنها در عبارت‌های سخنورانه تبلیغاتی در جمله‌های کوتاه پی‌در پی‌و شبیه به هم، همراه

با تمایل روشن وی برای اطناب و تکرار جهت قانع کـردن؛ پـشتکار بـه خـرج داده است و شان او در اینجا شان «مبلغان» است و نه «دانشمندان».

اما هنگامی که مسئله از این قرار است؛ پس مانعی برای کنار گذاشتن حواشـی و اشاره‌های بسیار جهت پیوند این گفتمان تبلیغی بـه نگرانـی‌هـای امـت و عهـده دار شدن آرزوهای دموکراتیک؛ ملی و سوسیالیستی نیست!!

شاید از مهمترین این گفتارها و قضاوت‌های تعجب برانگیز؛ حکم وی مبنـی بـر این است که عقل یونانی با همه مدارس؛ گـرایش‌هـا و جریانهـایش یـک بـه یـک؛ اختلافی با عقاید اسلامی ندارد! عقل و دین یونانی همـان دیـن و فرهنـگ اسـلامی است!! پژوهشگر برای اثبات این مسئله به ابزار بکارگیری «دو گانه های» متضاد پناه می‌برد ـ مثل موروث و وارداتی؛ تاریخ و ساختارگرایی؛ سابق و لاحق.. و الخ ـ و آن را برای بیان و روشنگری قضاوت‌های مطلقش بکار می‌گیـرد کـه اضـداد را بـه هـم می‌آمیزد و عقد سازگاری «آرمانی» میان چیزهای متناقض می‌بندد[1] و با عبـارت‌هـای «لوگاریتمی» مثل گفته «تأویل همان تنزیل است و تنزیل همان تأویل» بازی می‌کنـد و غیره.

گمان نمی‌کنم روش جدید مسئول این قضاوت‌ها باشد؛ زیرا شاخه‌های سابق آن ـ مثل ساختارگرایی و تحلیل محتوا نمی‌تواند که پژوهـشگر ـ هـر پژوهـشگری ـ را برای رسیدن به این قضاوت‌ها شایسته نماید؛ به میزانی که این احکام «خیره کننـده» به «پدیده‌گرایی» جواب می‌دهـد؛ شـناخت؛ بـه خـود پژوهـشگر «عـارف» موکـول می‌شود؛ به گونه‌ای که «من بزرگ شده» منبع علم و مصدر الهام می‌شود. در آخـرین تحلیل این، یک «دریافت» اشراقی و بی‌نیاز از علم و روش می‌باشد.[2]

۱. همان منبع و همان صفحه
۲. در مورد نقد «پدیده‌گرایی» رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا؛ طور التکوین/ ص ۴۱

با این وجود انصاف حکم می‌کند روشنگری نماییم که «نمی دانم» حسن حنفی ناشی از تهی بودن وی نیست؛ زیرا هیچ کس جرات نمی‌کند که احاطه آگاهانه دایرةالمعارفی او را در مورد دیگر روش‌ها و نظریات قدیم و جدید انکار نماید. همان‌گونه که هوش خارق‌العاده و سخاوتمندی، نرمخویی و دانش وسیع دایرةالمعارفی؛ مسائلی است که نمی‌توان آن را در توصیف عقل «بی نظیر» حسن حنفی انکار کرد؛ صرف نظر از پایداری و جدیت او در تحقیق و پژوهش و تلاش «جدی و خالصانه» که او را ملازم این دست‌آورده‌ها کرده است که بزرگ؛ غنی و سازنده است؛ علی رغم اینکه طرح او دارای اشتباهاتی هم هست.

در پرتو این مسئله می‌توان نتایج مثبت غیرقابل انکار این بخش از طرح را تفسیر نمود؛ اگر چه موضوع تحقیق ما برای بیان آن گسترده نمی‌باشد؛ اما کافی است به موفقیت او در پیوند اندیشه فلسفی اسلامی[1] با اندیشه جهانی قدیم و جدید اشاره کنیم. از آن جمله بیان آشکار وی در مورد فلسفه‌اش هنگامی که فلسفه‌های قدیمی را عرضه می‌دارد[2] به گونه‌ای که خواننده زیرک می‌تواند بر پرتوهای خیره کننده آن از خلال تلاش‌های پایدار او در «بازسازی میراث» واقف شود.

توانمندی او در بکارگیری علم زبان‌شناسی و احاطه وی بر روش زبان‌ها و بکارگیری آنها در تبیین اصطلاحات و پی‌بردن به کنه آنها و تعیین مفاهیمشان؛ قابل ستایش است. مبالغه نمی‌کنم اگر با ضرس قاطع بگویم که حسن حنفی فیلسوف اگر از وظیفه‌اش به عنوان «مبلغ» دست بردارد؛ دست‌آورد دیگری خواهد داشت. اما می‌توان عذر او و دیگرانی که طی ربع قرن اخیر در طرح‌های تاریخی موفق شدند را پذیرفت؛ زیرا همه آنها در خلال بحران در سطح ملی و جهانی تحقیق کردند و

۱. حسن حنفی/ من النقل الی الابداع/ ج ۳/ الابداع/ ۱/ ص۶۶
۲. همان/ ص ۸۶/ به عنوان مثال

نوشتند و به هیچ عنوان تسلیم نشانه‌های آن نشدند. برای او و اشخاص نظیر او همین کافی است که آنها با تلاش و پایمردی موفق شدند و ریشه‌های بحران در اندیشه اسلامی قدیم و جدید را تا اندازه‌ای کشف کردند. آنان بحران فکر را تعبیر نمودند؛ همان‌گونه که اندیشه آنان نمونه «بحران اندیشه» بود!

اگر چه برخی از ایشان از این بحران و دست‌آوردهای آن متأثر شدند؛ اما در «درون خود» برای محو آن تلاش کردند؛ اما بعضی دیگر ـ و از جمله حسن حنفی ـ در اتخاذ موضع رویارویی که در واقع زیاده روی در «بزرگ نمودن خود است» تا حد نفی دیگران تلاش نمودند.[1] پیروان «مسخ» و «نسخ» اگر به روش تاریخی و نگرش جامعه‌شناسی مسلح شوند؛ می‌توانند از بسیاری از اشتباهات در طرح‌هایشان فاصله بگیرند؛ اما به دلیل ناتوانی مورخان از ارائه نقشه آموزشی برای تاریخ اسلامی؛ ما عذر آنها را می‌پذیریم.

معذرت می‌خواهم ـ زیرا بعد از قرائت طرح حسن حنفی بزرگ ـ این تحقیق را با این برداشت شخصی به پایان می‌برم که نزدیکی بسیاری میان حسن حنفی و «هگل» از حیث تک روی هر کدام از آنها در «عقل بزرگ» و منحصر بودن طرح هر کدام از آنها با «اشتباهات بزرگ» وجود دارد!

---

۱. ثبت این نکته گزافه نیست که دو گرایش متضاد در تاریخ عقل عربی وجود دارد؛ یکی حسن حنفی که در تمجید آن مبالغه می‌کند و دیگری محمد عابد الجابری که در تهی بودن آن غلو می‌نماید. برای این دو اندیشمند بزرگ؛ رجوع کنید به: حوار المشرق و المغرب

فصل سوم

نقد تفسیر تاریخ
در میان نخستین مورخان مسلمان

نقد تفسیر تاریخ

در میان نخستین مورخان مسلمان

این نکته مشخص است که اساسا اختلاف میان مورخان در مسئله تفسیر و تأویل است. یعنی در شناخت اسباب و عللی که در پشت رخدادها و حوادث تاریخی، نهان هستند. هنگامی که مورخ، تاریخ واقعه‌ای را می‌نویسد، باید به این سه سوال اساسی پاسخ بدهد: چه اتفاقی افتاده؟ چگونه اتفاق افتاده؟ و چرا اتفاق افتاده است؟ پاسخ به دو سوال نخستین موجب اختلاف نمی‌شود، اما اختلاف اصلی در پاسخ به سوال سوم بروز می‌کند، زیرا این پاسخ، قصد و «گمان» مورخ را که نتیجه فرهنگ و ایدئولوژی اوست، منعکس می‌کند ومعلوم است که ایدئولوژی مانع شناخت واقعی شده و رنگ‌های مختلف آن، منافی حقیقت است.

شاید این مسئله دعوت برخی از مکتب‌های تاریخی برای چشم پوشی از تفسیر وقایع تاریخی و توجه صرف به مطالعه واقع‌گرایانه اخبار را تفسیر می‌کند. اما این دعوت از ارزش مورخ و نتیجه کارش می‌کاهد و او را «اخباری» جلوه می‌دهد و تلاش‌های وی ناکافی قلمداد می‌شود، زیرا علم بدون علت‌یابی، علم ناقصی در تحلیل می‌باشد.

هدف علم، آگاهی از اسباب و عللی است که موجب حرکت پدیده‌های طبیعی و انسانی بطور یکسان می‌شود و از اینرو قانون «علت» به شکل کلی مهمترین قانون علم محسوب می‌شود.

در زمینه علوم انسانی ـ و در ضمن آنها تاریخ ـ علت‌یابی یا تأویل و یا تفسیر تا آن اندازه مورد توجه قرار گرفت که باعث پیدایش علم «هرمونوتیک» در این زمینه شد و نقش این علم تا حد تمایل به نظریه‌پردازی ارتقاء یافت به این اعتبار که نهایت درجه علم و کمال آن است.

بنا بر شهادت همه پژوهشگران و محققان، پیدایش علم تاریخ در نزد مسلمانان کار سترگی بوده است. از اینرو مورخان پیشگام به علت‌یابی و تفسیر به مثابه خواسته‌ای اساسی برای تکمیل کار نگارش تاریخ توجه نمودند و تلاش نسل‌های بعدی مورخان اسلامی افزایش یافت و به درجه ورود به «فلسفه تاریخ» در این زمینه پیشرفت کرد.

از همین رو این تحقیق می‌خواهد تفسیر ـ که مکررا پیشینیان و پسینیان در آن مورد اختلاف نظر داشته‌اند ـ در میان نخستین مورخان مسلمان را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

آنچه را که فعلا می‌خواهیم اثبات کنیم، این است که نخستین مورخان مسلمان از آغاز پیدایش علم تاریخ اسلامی در نیمه قرن دوم هجری تا نیمه قرن پنجم هجری به مسئله تفسیر تا حد نظریه‌پردازی پرداختند به گونه‌ای که اندیشه تاریخی به اوج خود رسید. اندیشه تاریخی اسلامی در این دوران سه مرحله را پشت سر گذاشت. نخستین آن در مرحله پیدایش جلوه گر شد که از نیمه قرن دوم آغاز و تا نیمه قرن سوم ادامه می‌یابد. در این دوره شیوه تولید سرمایه داری در زمینه اقتصادی و اجتماعی حاکم بود و پیدایش و تدوین علوم منعکس کننده کشش فرهنگی رو به رشد و بیانگر دست‌آوردهای طبقه متوسط است. در زمینه علم تاریخ، روش‌های آن

وضع شد، موضوعاتش مشخص گردید و مورخان با احتیاط به تفسیر پرداختند.

اما مرحله دوم، دوره ما بین نیمه قرن سوم و چهارم را شامل می‌شود، در این دوران بار دیگر و برای آخرین بار شیوه سرمایه داری حاکم بود، مسئله‌ای که منجر به تأثیرات مثبت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شد، بدیهی بود که اندیشه تاریخی از این تحولات متأثر شود تا به اوج شکوفایی‌اش برسد، تا آنجا که تفسیر عقلانی تاریخ به مرحله‌ای رسید که شاهد دوران آغازین فلسفه تاریخ بود.

این مقدمه کلی، هدف پژوهش را عرضه داشت و نشانه‌های آن را مشخص کرد و از اینرو نوعی زمینه سازی برای گسترش این نشانه‌های موثق و مفصل به حساب می‌آید.

همه پژوهشگران اتفاق نظر دارند که در مرحله پیدایش علم تاریخ اسلامی، این پیدایش مثبت بیانگر شکوفایی فرهنگی بود، زیرا تاریخ از مهمترین سازه‌های فرهنگ عربی اسلامی است.[۱] در این پیدایش نسلی از مورخان بی‌نظیر همانند طبری، بلاذری، ابن‌طیفور، یعقوبی، ابن‌قتیبه، ابن‌عبدالحکم و دیگران، مشارکت داشتند که ابن‌خلدون آنان را پیشگامان علم تاریخ در اسلام به حساب می‌آورد.[۲]

با پیگیری منحنی سیر کار این مورخان[۳] درمی‌یابیم که بیشتر ایشان از طبقه متوسطی بودند که حرکت علمی و فکری را در اسلام پایه‌گذاری کردند، این افراد دایرةالمعارفی فرهنگی با اندیشه لیبرالی[٤] بودند که این ویژگی آنان را برای پایه‌گذاری موضوع، روش و نگرش علم تاریخ شایسته کرد.

---

۱. جب (هاملوت): دراسة فی حضارة الاسلام، ترجمه عربی/ ص ۱۵۳ / بیروت ۱۹۶۴

۲. مقدمه ابن‌خلدون / ص ۴ / قاهره. د. ت

۳. رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ سوسولوجیا الفکر الاسلامی/ ج۱/ ص ۲۸۶-۲۸۷/ الدار البیضاء ۱۹۸۱

۴. روزنتال: علم التاریخ عند المسلمین/ ترجمه عربی/ ص ۹۲/ بغداد / ۱۹۶۴

آنچه در این پژوهش در پی‌آنیم، آگاهی بر طبیعت این نگرش یا به عبارت بهتر، موضع ایشان در برابر مشکل علت‌یابی و تأویل است. در این زمینه کسی که تصور می‌کند سخن گفتن از نگرش یاد شده در میان این نسل از مورخان کاری عجولانه است، به خطا می‌رود[1] البته درست است که بیشتر توجه ایشان صرف اخبار و صحت آن شده، اما آنها از علت‌یابی و تحلیل آن هم غفلت نکرده‌اند.

در این خصوص یعقوبی[2] گفته است: «خواننده‌ای که کتاب ما را می‌خواند باید بداند آنچه را که من به آن اتکا کرده و در کتابم نوشته ام، به غیراز مقدار اندکی از آنها، اخباری است که من توضیح دهنده آنهایم و تأثیری است که از سخنان آنها گرفته ام، بدون آنکه عقل به آنها پی‌برده یا با اندیشه صحیح استنباط شده باشد».

پژوهشگر نوشته‌های یعقوبی وجود نگرش خاصی را برای تاریخ می‌یابد که محتوای آن پیوند دادن میان سیر رخدادها و حرکت افلاک است. در میان معاصران وی، نگرش واقعی و علمی دیگری را می‌بینیم ـ مثلا ـ بلاذری در بسیاری از جاها بر تأثیر اقتصاد در سیر تاریخ تکیه می‌کند، اما ابن‌قتیبه وقایع دوران خلفای راشدین را حول مسئله نزاع برای خلافت دسته‌بندی می‌نماید. برخی مورخان عبارات خاصی را در جاهای خاصی بکار برده‌اند ـ مثلا «والله اعلم» ـ که دلالت بر موضع وجدانی مورخ دارد و خواننده با هوش در می‌یابد که در آنجا محذوراتی وجود داشته که مانع آشکار سخن گفتن بوده است. تعجبی ندارد و این مسئله بر همگان معلوم است که حنبلی‌ها خانه طبری را سنگ باران نمودند.[3]

شاید این محذورات در پس تفسیرات خرافی یا تئولوژیک بعضی از مورخان

---

۱. نگاه کنید به: علی ادهم/ بعض مؤرخی الاسلام/ ص ۳۳/ قاهره/ د. ت
۲. کتاب البلدان/ ص ۳۵۸/ لیدن ۱۹۸۱
۳. یاقوت / معجم الادباء/ ج ۱۸/ ص ۵۹/ تهران ۱۹۶۵

وجود داشته باشد که به دلیل تقیه آنها را بیان می‌کردند.[1] همچنین علت‌یابی نژادپرستانه[2] یا طائفه‌ای حوادث توسط برخی دیگر از مورخان که تحت تأثیر شعوبیه یا درگیریهای مذهبی بودند.[3]

در مرحله بعد که شاهد پدیده از هم گسیختگی، فرقه‌گرایی سیاسی، وخیم شدن جنجال‌های متعصبانه، نژادپرستی و عقب گرد تفکر عقلانی هستیم، این نگرش غیرعلمی در نتیجه غلبه شیوه تولید فئودالی و سیر رو به افول بورژوازی، تقویت شد.

بدیهی است که اندیشه‌های تاریخی از این داده‌های منفی متأثر می‌شود، بهترین دلیل برای از بین رفتن جایگاه علم تاریخ در نزد مصنفان علوم این است که آنان به بهانه اینکه تاریخ صفت علمی خود را از دست داده، بطور کلی آن را از مصنفات خود حذف کردند.[4] این مسئله ایست که نظر مورخ بزرگی مثل مسعودی را به خود جلب کرده است. وی مورخان آن دوران را مسئول نابسامانی علم تاریخ و «نابودی آثار آن و جلوگیری از روشنگری‌اش» می‌داند[5] بویژه آنانی را که «مورخان درباری» شدند یا اساسا برای خدمت به علم حدیث به تاریخ پرداختند[6] و به شهادت ابن‌الندیم بیشتر مورخان، از محدثان بودند[7] بنابراین اگر پژوهشگر مطمئن ایشان را «نیمه مورخانی بداند که[8] هدف تاریخ را بد فهمیدند، خطا نکرده است، زیرا این

---

۱. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ سوسولوجیا/ ج ۱/ ص ۲۹۳-۲۹۴
۲. به عنوان مثال رجوع کنید به: ابوالعرب تمیم/ طبقات علماء افریقیة/ ص۴۱ و بعد از آن/ تونس ۱۹۶۸
۳. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ سوسولوجیا/ ج ۱/ ص ۲۹۷-۲۹۸
۴. روزنتال/ همان منبع / ۴۸
۵. المسعودی/ مروج الذهب و معادن الجوهر/ ج۱/ ص ۵/ بیروت.د.ت
۶. بروکلمان/ تاریخ الادب العربی/ ترجمه عربی/ ج ۳/ ص ۶۸/ قاهره ۱۹۹۱
۷. الفهرست/ ص ۲۳۱-۲۳۲ / قاهره ۱۳۴۸هجری
۸. نگاه کنید به: شاکر مصطفی/ التاریخ و المؤرخون العرب/ ج۱/ ص ۲۰۴/ بیروت ۱۹۳۸

مسئله منجر به توجیه سلاطین و بهره‌گیری از آنها در شب قصه گویی شد» تـا آنجـا که «مجالس شب قصه گویی مورد علاقه و توجه قـرار گرفـت.. و کاغـذ سـازان در مورد آنها کتاب ساختند و دروغ گفتند».[۱]

واقعاً که «مورخان قدرت» علم تاریخ را تا حد مطیع ساختن دین به خدمت برای سلطان فاسد کردند. اما در بـاره تـاریخ مـردم، مورخـان رسـمی از بیـان آن بیـزاری جستند و انقلاب‌های اجتماعی آنها را با کلماتی نظیر «محن = بلاها و مصیبت ها» و «فتن = آشوب ها» توصیف نمودند که لازم است سلطان بی‌رحمانه بـه قلـع و قمـع آنان بپردازد.[۲]

بدیهی است وقتی کار بدین منوال باشد، نگرش مورخان بـه تفـسیرات خرافـی، ستایش آمیز و تقدیس قهرمانانی که از تایید الهی برخوردارند، منحرف شود[۳] تا آنجا که موجب انتشار نگرش وهم آلودی شد که میان رخدادها و فال بینی و نجوم پیوند ایجاد می‌کرد.[٤]

اما مورخان مخالف، بسیاری از دست‌آوردهای مثبت مرحله پیدایش علـم تـاریخ را حفظ و حراست نمودند و تاریخ را بر اساس «درایت» نوشتند و نه «روایت» و بـه علت‌یابی و تفسیر عقلانی و منطقی تکیه کردند و مفاسد قدرت و افراد وابسته به آن را محکوم نمودند.[۵]

با این وجود برخی دیگر تحت تأثیر داده‌هـای سیاسـی فرهنگـی آن دوران قـرار

۱. ابن‌الندیم/ همان منبع/ ص ۳۰۸
۲. الشیبانی متوفی ۳۷۲ هجری دو کتاب با عنوان‌های یاد شده نوشته است
۳. سالم احمد محل/ المنظور الحضاری فی التدوین التاریخی/ ص ۱۲۱/ قطر ۱۹۹۷
۴. روزنتال/ همان منبع/ ص ۱۵۹
۵. در خصوص نمونه های این گونه مورخان رجوع کنید بـه: ابـن‌النـدیم/ همـان منبـع/ ص ۱۴۶- ۱۷۴- ۱۵۰- ۱۵۱ و نیز ص ۱۲۷- ۱۲۸

گرفتند و از اینرو کتاب‌هایشان خالی از نگرش وهم آلود و نظر افراطی نیست

به عنوان مثال شلیمة محمد بن الحسن متوفی به سال ۲۸۰ هجری، تاریخ برخی از جنبش‌های مخالف را نگاشت، اما کتابش مصادره و سوزانده شد. همان‌گونه که سعد بن عبدالله القمی متوفی به سال ۲۹۹ هجری کتابی در خصوص شیعه نوشت که به همان سرنوشت دچار شد و اگر کتاب «مقاتل الطالبیین» اصفهانی از مصادره جان بدر برد، به دلیل آن بود که در زمره کتابهایی است که دارای طبیعت غم انگیز «اشک آور»ی است که گرایشات عاطفی آن بر تفسیرهای عقلانی و واقعی برتری دارد. در همان راستا، مورخان معتزلی کتاب‌هایی در باره مذهب، رجال و بزرگان معتزله نوشتند، همانند البلخی متوفی به سال ۳۱۹ هجری در کتاب «**طبقات المعتزلة**». اما کتب اهل تصوف غالباً صبغه اخلاقی داشت، زیرا که هدف نویسندگان آنها تغییر اوضاع اجتماعی به وسیله نصیحت کردن و یا دعا برای رهایی بود. این نکته از تالیفات صوفیه مثل «مواعظ الخلفاء»، «ذم المنکر»، «الفرج بعد الشدة» و... مستفاد می‌شود. همه این کتب، شیوه‌های عقلانی را وانهاده و به کرامات و خرق عادت روی آورده‌اند.

با این وجود نگرش عقلانی بطور کلی بویژه در میان برخی از مورخان مخالف از بین نرفت، لذا دسته دیگری از مورخان را می‌یابیم، که نگارش تاریخ را به شکل واقعی و روشمند و با علت‌یابی و تحلیل ارتقاء دادند. زیرا که درگیری میان بورژوازی و فئودالیسم ـ و در نتیجه بین عقل و نقل ـ به سرانجام قطعی نرسید. از اینرو نیروهای بورژوازی و اندیشه عقلانی نقدگرایانه و تجربی آن، عرصه‌ای اگر چه تنگ و محدود به دست‌آوردند. در همین زمینه مسعودی متوفی به سال ۲٤٦ هجری، مورخی است که بیانگر جریان یاد شده است، همین مسئله باعث می‌شود تا ما برای آگاهی از نگرش علمی تاریخی او درنگ نماییم.

شاید فاصله میان اواخر دوران «فئودالیسم ارتجاعی» و اوایل عصر «بیداری دوم

بورژوازی» در زندگی مسعودی پرتو عقلانیت و اندیشه دایرةالمعارفی را افکنده باشد[۱] (۲) اضافه بر آن تجارت پیشگی و وابسته بودنش به طبقه متوسط جامعه در کنار اعتقادش به مذهب زیدی اعتزالی[۲] وی را شایسته کرده تا در میان مورخان هم عصرش جایگاه رفیعی بدست‌آورد. شاید نیز دلمشغولیش به جغرافیا و تاریخ و سفرهای چهل ساله‌اش[۳] باعث وسعت دید و بلند نظری و در نتیجه شهرتش به داشتن نگرش تاریخی عقلانی، واقعی و همه جانبه شده است.

در کتاب «مروج الذهب» که در مقایسه با کتاب‌های سابق تاریخ جهان، تاریخ جهانی پیشرفته‌ای می‌باشد، تاریخ و علم کلام در بیان رخدادها، در هم آمیخته شده است. جهان در نظر نویسنده همانند آراء معتزله، مخلوق[۴] است. وی در توصیف ملتها و مردم، نژادشناسی و فرهنگ را با هم آمیخته یا بر آنچه که می‌توان آن را «مردم‌شناسی فرهنگی» نامید، تأکید کرده است. اطلاعات جغرافیایی آن آکنده از تأویل و تفسیرهایی است که حرکت تاریخ و ستارگان را به هم مرتبط می‌داند و نیز میان تاریخ و جغرافیای طبیعی پیوند بر قرار می‌کند و در این زمینه یر تأثیر خاک در تولیدات غذایی و تولیدات غذایی بر سرشت و طبیعت انسان تأکید می‌ورزد.[۵]

هنگامی که وی شیوه‌های زندگی عرب را با این ویژگی که آنان در حد فاصل بین آغاز «توحش» و تمدن هستند، گوشزد نمود و تصویر پیشرفته‌ای از طبیعت عمران[۶] انسانی[۷] ارائه داد، ابن‌خلدون بعدها از آن تأثیر پذیرفت. او در تاریخی که

۱. شاکر مصطفی/ همان منبع/ ج ۲/ ص ۴۷ – ۴۸
۲. المسعودی/ مروج الذهب و معادن الجوهر/ ج ۱/ ص ۴ / مقدمه مصحح/ بیروت د.ت
۳. المسعودی/ التنبیه و الاشراف/ ص۷/ لیدن ۱۸۹۳
۴. مروج الذهب/ ج۱/ ص ۲۶
۵. همان منبع/ ص ۸۴– ۸۵
۶. تمدن و پیشرفت جامعه
۷. همان منبع/ ص ۱۳۷– ۱۷۰

برای جهان اسلام نگاشته، نگـرش فراگیـر خـود را نـشان داده و هـم زمـان، تـاریخ سیاسی و تمدنی را تحریر نموده است. همچنین قبل از تکیه بر روایات به نقـد آنهـا پرداخته تا بدانجا که بر روش استقرا و استنباط در زمینه تفسیر تکیه کرده است.[۱]

اگر بگوییم وی با نگریـستن همـه جانبـه بـه گـستره وسـیع تـاریخ دسـت بـه «نظریه‌پردازی» زده، مبالغه نکرده‌ایم. این کار به او فرصت داد تا به گفته خودش «هر چیـز لطیفـی را از اصـلش بـر گیـرد و هـر شـئ گرانبهـایی را از مخفـی گـاهش بدست‌آورد».[۲]

در کتاب «التنبیه و الاشراف» وی، نقطه‌های آغازین نزدیکی به «فلسفه تـاریخ» را می‌یابیم؛ این کتاب آخرین نوشته مسعودی به حـساب مـی‌آیـد و بـه مثابـه «چـشم انداز»ی کلی به تاریخ انسانی است و از تمامی نوشته‌های پیشین خود در تـالیف آن استفاده کرده است. وی به باز بینی اخبار، بیش از جمع‌آوری آنهـا اهمیـت داده تـا بتواند با اسلوب خود، چهره مسائل و گفته‌ها را به وسیله دیگـر دانـش‌هـای کمکـی مجسم سازد. وی ـ به عنوان مثال ـ تأثیر جغرافیا در تاریخ سیاسی را برجسته کـرده و پژوهش‌هایی ارائه نموده که به «ژئوپولوتیک» شبیه اسـت[۳] همـان‌گونـه کـه بـرای تاریخ عقاید، تحقیقاتی در پیوند میان مردم‌شناسی فرهنگی و دین‌شناسـی مقایـسه‌ای ارائه کرده است. تا آنجا که وجه مشترک کلی انسانی را در زمینه دیـن بـا خصیـصه «ارتباط» و «استمرار» به شکلی نزدیک به «علوم انسانی» معاصر پیگیری و بیان نموده است.[۴] تعجبی ندارد، وی تأثیر آن را بر تاریخ و تمـدن اسـلامی[۵] بـا توجـه بـه نمـو

---

۱. شاکر مصطفی/ همان منبع/ ج ۱/ ص ۵۲
۲. مروج الذهب/ ج ۱/ ص ۶
۳. التنبیه و الاشراف/ ص ۵- ۶
۴. همان منبع/ ص ۱۳۷ و بعد از آن
۵. همان منبع/ ص ۲۱۴ و بعد از آن

گرایش «انسان‌گرایی» و بدور از تعصب و تحجر دنبال نموده است.

او در طرح خویش برای تاریخ اسلام، اسباب و علل مستقیم و کلی[1] را نمایان ساخت و همزمان از اندیشه و نگرش بهره برد؛ اگر صحت کارش را در ایجاد پیوند میان دانش‌های مختلف در زمینه تاریخ به این موضوع اضافه کنیم، تاکیدی خواهد بود بر درستی حکم برخی از پژوهشگران[2] مبنی بر اینکه مسعودی نگرش تمدنی از تاریخ ارائه کرده است.

ما از این هم فراتر رفته و مسعودی را از پیشگامان فلسفه تاریخ به حساب می‌آوریم و البته این مسئله مبالغه نیست، زیرا در کتابش اشاره‌هایی در زمینه نگرش زیست‌شناسی تاریخی می‌یابیم، آنجا که از «پیدایش حکومتها و جوانان و سستی و فرتوتی آن و علل همه آن چیزها» سخن می‌گوید[3] و فراخوان او به ضرورت شناخت مورخ «چگونه آفات وارد حکومت شده و آن را از بین می‌برد و ملت و شریعت را تباه می‌سازد و آفات خارجی تحمیل شده بر آن».[4] وی حقیقتا بر چیزهایی پافشاری می‌کند که فیلسوفان جدید تاریخ آن را «شرایط واقعی» می‌نامند که محصول تشریک مساعی عوامل داخلی و خارجی در رخدادهای «انقلابی» تاریخ و صیرورت آن است. این نکته اضافه بر گسترش این صیرورت به دیگر پدیده‌های مادی[5] و معنوی است که در پندار مسعودی یکی شده و ذهن او را به سوی عقلانیت سوق داده است. تلاش‌های مسعودی در زمینه تفسیر و نظریه‌پردازی مدخلی اساسی برای شکوفایی اندیشه تاریخی در قرن بعدی ـ از نیمه قرن چهارم

---

۱. همان منبع/ ص۳۱ و بعد از آن
۲. نگاه کنید به: شاکر مصطفی/ همان منبع/ ج ۲/ ص ۷۴
۳. التنبیه و الاشراف/ ص ۳
۴. همان منبع/ ص ۴
۵. روزنتال/ همان منبع/ ص ۱۸۷

تا نیمه قرن پنجم هجری ـ است که شاهد «بیداری بورژوازی» بود و تأثیر مثبتی در زمینه‌های سیاست، اقتصاد، جامعه و فرهنگ بر جای گذاشت.

بدیهی است که علم تاریخ بـه لحـاظ موضـوع، روش و نگـرش در خـلال قـرن شکوفایی آن، پیشرفت نماید.

شاید از علل و نمودهای شکوفایی یاد شده این باشـد کـه بعـد از غیبـت مـورخ محدث و ظهور مورخ نویـسنده و تـاجر و وراق و ادیـب و حتـی طبیـب، نوشـتار تاریخی طبیعت دنیایی پیدا کرد.

از جمله این پیشرفت‌ها شکوفا شدن یکسان سایر بخـش‌هـای مختلـف علـوم و فنون و ادبیات در زمینه روش یا سطح شناخت بود.

همان‌گونه که بیشتر مورخان آن عصر فرهنگ دایرةالمعـارفی داشـتند و از آن در عرصه نگارش تاریخ بهره بردند. شاید از مهمترین جوانب ایـن بهـره وری، اقتبـاس اصول «روش علمی تجربی» از سوی مورخان بود که در آن دوران ـ به فضل وجـود ابن‌هیثم، ابن‌سینا، بیرونی و دیگران ـ به عنوان جایگزینی برای اقتباس از روش اهـل حدیث، پا گرفت؛ همان‌گونه که این وضعیت در قرن پیش از آن بود. به کمک همـه اینها، علم تاریخ جایگاه روشن خود را در میـان کتـب علمـی تـالیفی بدسـت‌آورد.[۱] خوارزمی فصلی را در کتاب «مفاتیح العلوم» خود به «اخبار تـاریخ» اختـصاص داد[۲] همان‌گونه که ابن‌ندیم فصل مطولی در کتاب «الفهرست» را به «المورخین و التـاریخ و النسابة» اختصاص داد[۳] و اخوان الصفا، علم تاریخ را از علوم اساسـی بـه حـساب آوردند که وظیفه روشنگری مردم را دارد.

---

۱. جب/ همان منبع/ ص ۷۷
۲. ص ۶۰- ۸۰/ قاهره ۱۹۳۰
۳. الفهرست/ ص ۳۷ و بعد از آن

گزافه نیست اگر اکثر پژوهشگران علم تاریخ اسلام اعتراف کنند که به کمک این نمونه‌ها علم تاریخ «به سن رشد رسید»[۱] و مورخان راهکارها و اصول جدیدی تنظیم کردند که بر موضوع، روش و نگرش علم تاریخ تأثیر گذاشت.[۲] از اینرو تاریخ از روایت به درایت تحول پیدا کرد.[۳] تعجبی ندارد، موضوعات تاریخی که قبلاً نگاشته شده بود، تحول یافتند و موضوعات جدیدی پدید آمدند، مثل توجه به تاریخ اقتصاد و شاخه‌های آن[٤] و آمیختگی تاریخ با جغرافیا، سیاست، فلسفه[٥] عقاید و ذهنیات و دیگر ملزومات تاریخ تمدن.

اندیشه تاریخی پیشرفت چشمگیری کرد و به اسناد، خاطرات شخصی، آثار، سکه‌ها و... توجه شد، همچنین آثار مکتوب[٦] مورد نقد قرار گرفت و کتابهای ویژه‌ای در نقد روایات و راویان تدوین گردید و اخباری که از مشاهده عینی اخذ شده بود، زیر بنای مواد تاریخی قرار گرفت و از آنها استفاده شد.

فضای تسامح و آزادی حاکم بر آن دوران به نفی خشونت و خطرهایی منجر شد که دست مورخ را در نگارش تاریخ می‌بست و میان او و پایبندی به صداقت و واقعیت فاصله می‌انداخت. همان‌گونه که کینه‌های تعصب و درگیری‌های مذهبی و جنجال‌های منطقه‌ای فروکش کرد یا از بین رفت. لذا می‌بینیم که مورخ ایرانی ـ به عنوان مثال حمزه اصفهانی ـ به عرب انصاف روا می‌دارد و علی رغم اینکه شیعه[۷]

---

۱. شاکر مصطفی/ همان منبع/ ج ۱/ ص ۲۰۳
۲. یاسر نور/ التاثیر المنهجی لعلوم الحدیث فی مناهج المورخین/ ص ۱۰۱، ۱۴۹/ رساله فوق لیسانس/ نسخه خطی/ منصوره ۱۹۹۹
۳. عفت الشرقاوی/ ادب التاریخ عند العرب/ ص ۷۶ ن/ بیروت ۱۹۷۳
۴. روزنتال/ همان منبع/ ص ۱۳۶
۵. ابن‌ندیم/ همان منبع/ ص ۱۲۰
۶. میتز، آدام/ الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری/ ج ۱/ ص ۳۴۰/ قاهره ۱۹۵۷
۷. بروکلمان/ همان منبع/ ص ۶۰

است واقع‌گرایانه در مورد اهل سنت می‌نویسد و یا وقتی ابن‌ندیم «الفهرست» را می‌نگارد، آنچه را از نوشته‌ها «از همه ملت‌ها اعم از عرب و عجم» بدست‌آورده در کتابش جای می‌دهد.[1]

در پرتو این داده‌های مثبت ـ و غیراز آن ـ نوشتار تاریخی پیشرفت کرد و تحلیل، علت‌یابی، تفسیر و نظریه‌پردازی مورد توجه قرار گرفت، بویژه بعد از «استقرار روایت». مورخان با تیز بینی رسیدن به حقایق و بکارگیری آنها را از طریق فرهنگ سازی، تربیت و روشنگری سر لوحه کار خویش ساختند.[2] همان‌گونه که برخی از مورخان به دلیل اصرار بر راست ورزی و پرهیز از دروغ[3] تاریخ و فلسفه اخلاق را با هم آشتی دادند ـ به عنوان مثال مسکویه ـ و در این زمینه یکی ازمورخان مشهور آن دوران می‌نویسد: «تاریخ تجربه است. و رای نطفه عقل و تجربه نتیجه آن و نیکی هدف عقل و اجتهاد روش آن می‌باشد».[4]

در این نوشته مختصر بسیاری از ویژگی‌های نوشتار تاریخی در این دوران بیان شده است، ما در پی‌آنیم که از پیشرفت اندیشه تاریخی در زمینه نظر، نگرش، تأویل و نظریه‌پردازی آگاهی یابیم.

نخستین چیزی که در این مورد ملاحظه می‌شود، تکیه عقلی در زمینه تفسیر است[5] تا آنجا که برخی، علم تاریخ را به عنوان «علم علل احوال» دانسته‌اند[6] و بعضی دیگر مشهور شده‌اند به اینکه رخدادها را «با بیان علت» نقل کنند[7] و به عنوان

۱. الفهرست/ ص ۳
۲. محمود اسماعیل/ اخوان الصفا/ ص ۷۶ و بعد از آن/ قاهره ۱۹۹۸
۳. شاکر مصطفی/ همان منبع/ ج ۱/ ص ۴۵۴
۴. ابوشجاع/ ذیل کتاب تجارب الامم/ ص ۴/ قاهره د. ت
۵. عبدالعزیز عزت/ ابن‌مسکویه/ ص ۹۲/ قاهره ۱۹۶۴
۶. ابوشجاع/ همان منبع/ ص ۵
۷. هلال الصابی/ کتاب تاریخ او/ ص ۳۳۶/ قاهره د. ت

مثال، این زبان حال هلال صابی و مسکویه است. تعجبی ندارد که مورخان آن دوران بسیاری از موضوعات لاهوتی و متافیزیکی را با نیروی عقل پوشش دادند[1] و نگرش آنان وسعت یافت تا همه هستی را یکپارچه ببینند. یکی از ایشان می‌گوید: «کسی که در کتاب ما می‌نگرد، همانند شخص مطلعی است که بر جهان اشراف دارد و همه رفتار و کردار عجیب آن را مشاهده می‌کند» [2] و اکثر آنان مشکلی برای آشتی میان دین و علم نداشته‌اند.[3] از همین رو بی‌هیچ بیم و هراسی به بسیاری از مسائل دینی پرداختند. کافی است بگوییم ــ به عنوان مثال ــ حمزه اصفهانی تاریخ دین و دنیا را در یک کتاب نگاشت، همان‌گونه که تاریخ و فلسفه را در یک کتاب گرد آورد[4] و این، خبر از تاریخ فلسفی می‌دهد.. در همین زمینه اخوان الصفا نقشی ایفا کردند که مورد استفاده معاصران ایشان و بعد از آن واقع شد؛ کافی است به سطوری اشاره بکنیم که اخوان الصفا در رسائل خود در باره ایجاد و سقوط حکومت‌ها نوشته‌اند. اخوان[5] می‌گویند: «ای برادر بدان که کارهای این دنیا چرخشی و نوبتی است که میان اهالی آن، قرنی به قرنی و از ملتی به ملتی و از کشوری به کشوری می‌چرخد، و بدان که هر حکومتی آغاز و سرانجام مشخصی دارد. هنگامی که سرانجامش بیاید و پایانش فرا برسد، به سرعت رو به انحطاط و کاستی می‌نهد و بدبختی و شکست به مردمش روی می‌آورد و قومی دیگر توانمند و فعال شده و بروز و ظهور می‌یابند و روز به روز این یکی نیرومند و آن دیگری ضعیف می‌شود

---

۱. سالم احمد محل/ همان منبع/ ص ۱۲۲
۲. المطهر المقدسی/ البدء و التاریخ/ ج ۱/ ص ۱۷
۳. روزنتال/ همان منبع/ ص ۱۰۲
۴. نگاه کنید به: حمزه اصفهانی/ تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء/ ص ۲۷/ برلین ۱۳۴۰ هجری
۵. رسائل اخوان الصفاء/ ج ۱/ ص ۱۸۰/ بیروت د. ت و برای اطلاع بیشتر از متون فلسفه تاریخ نزد اخوان الصفا، رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ نهایة اسطورة/ ص ۵۹ و بعد از آن/ قاهره ۲۰۰۰

تا اینکه اولی مضمحل و دیگری جانشینش شود».

ما بر این باوریم که بسیاری از مورخان آن روزگار در زمره آن جماعت بودند و شاید مشهورترین آنها مسکویه، متوفی به سال ٤٢١ هجری باشد که در راس مکتبی قرار دارد که کسانی مثل ابوشجاع، صابی، بغدادی، بیرونی و... بدان وابسته‌اند. به دلیل اهمیت آراء و نگرشی که کتاب «تجارب الامم» او در تفسیر تاریخ دارد، برخی از گفته‌ها و نظریاتش را در پی‌بررسی می‌کنیم. پژوهشگران متفق‌القولند که مسکویه برای نوشتار تاریخی مسیر جدیدی ترسیم کرد، چیره دستی‌اش در تبدیل وقایع به احکام و اقوال با مدیریت او پیش از رخدادها شروع می‌شود، وی سپس حادثه را به عنوان تجربه انسانی بیان می‌کند، آنگاه به علت‌یابی آن تجربه می‌پردازد و سرانجام از آن عبرت و نتیجه می‌گیرد. مسکویه تاریخ را منبع تجربه انسانی می‌داند و عنوان کتاب او «تجارب الامم» شاهد گویایی بر این مدعاست. ما می‌خواهیم اثبات کنیم که نگرش مسکویه به تاریخ ناشی از عوامل متعددی است که از جمله آنها، زیدی و اعتزالی بودن اوست که باعث شده بین عدل و اعتدال مذهب زیدی و عقلانیت معتزله پیوند بر قرار کند.

مسئله دیگر بهره کافی و وافر او از علوم طبیعی، ریاضی، فلسفی، ادبی و اجتماعی آن دوران و استفاده از همه آنها در شکل دهی به نگرش تاریخی خویش است.

نکته جدیدی که این نگرش ارائه کرده، عدم قبول چیزهایی است که عقل آن را نمی‌پذیرد ـ حتی اگر مقدس باشد ـ و اصرار او بر «آنچه که تدبیر بشری است با اعجاز قرین نمی‌شود».[1]

این نظریه او را متوجه اهمیت جوانب اقتصادی با همه ریزه کاریهایش کرده بود

۱. مسکویه/ تجارب الامم/ ج ۱/ ص ۳/ تهران ۱۹۷۸

و این نکته ایست که کس دیگری به آن توجه نکرده است.

گاهی بر مسئله کوچکی تأکید می‌کند که درس بزرگی در خود دارد[1] و از همین جا بر نظریه انتقادی آنچه روایت شده، پای می‌فشارد و آنچه را که عقل می‌پذیرد، بر آن اتکا می‌کند، همان‌گونه که بر حاصل مشاهدات و ارتباطاتش تکیه می‌نماید و از میان همه آنها مواد کتابش را جمع‌آوری می‌کند که برخی[2] آن را بهترین کتابی می‌دانند که در تاریخ اسلامی نوشته شده است. مسکویه به روایت‌های موجود در کتب تاریخ به مثابه «اخباری می‌نگرد که برای شب قصه گویی و خرافه است و فایده‌ای جز خواب آوری ندارد»[3] و از همین رو به شدت بر سنجش این اخبار با عقل جهت بررسی صحت آنها و سپس پی‌بردن به کنه و علتشان تأکید می‌نماید.

از نکات جدیدی که تنها مسکویه به آن پرداخت، آمیختن نظر در تجربه[4] و بدست‌آوردن عوامل موثر این آمیختگی برای شکل دادن به رخدادهای بزرگ است. در این زمینه مسکویه به سیاست‌های اقتصادی از آن جهت اولویت می‌دهد که عامل موثری در سیاست[5] و تمدن و پیشرفت جامعه هستند.[6]

ما حق داریم وی را تنها کسی بدانیم که به مسئولیت طبقه متوسط در تخریب تمدن و پیشرفت جامعه در دوران میانه جهان اسلام و تفسیر جنبش عیاران و اعتراضات مردم به سیاست‌ها و اقدامات نا کارآمد اقتصادی پی‌برد[7] بر اساس نگرش او ثبات اوضاع سیاسی و شکوفایی تمدن به وسیله سیاست‌های اقتصادی حکیمانه

۱. احمد امین/ ظهر الاسلام/ ج ۱/ ص ۲۰۸/ قاهره ۱۹۶۶
۲. روزنتال/ همان منبع/ ص ۱۹۶
۳. تجارب الامم/ ج ۱/ ص ۲۲
۴. مارگالیوث/ همان منبع/ ص ۱۲۳
۵. همان منبع/ ص ۱۱۶۴
۶. تجارب الامم/ همان منبع/ ج ۲/ ص ۶۹/ قاهره د. ت
۷. همان منبع/ ص ۶

تفسیر می‌شود.[1] وی به حق نخستین مورخ اسلامی است که به اهمیت تفسیر مادی تاریخ پی‌برده است.در همین جایگاه ابوریحان بیرونی متوفی به سال ٤٠٠ هجری را می‌نشانیم که به عنوان یک مورخ، خیز بزرگی به سوی اندیشه تاریخی بویژه در زمینه تفسیر و نظریه‌پردازی برداشت. بیرونی ـ همانند مسکویه و مسعودی ــ شیعه زیدی اعتزالی بود، به سیاست پرداخت؛ سپس به علم و دانش[2] روی آورد و در کنار تاریخ، در الهیات، منطق، فلک و جغرافیا سرآمد شد و سهم بزرگی در پیشرفت روش علمی تجربی ایفا کرد. وی نخستین کسی به حساب می‌آید که از «قانون» به عنوان یک اصطلاح علمی سخن گفته است.[3]

بیرونی چند کتاب در زمینه تاریخ نوشت که فقط کتاب‌های «**تحقیق ماللهند من مقولة، مقبولة فی العقل او مرذولة**» و «**الآثار الباقية عن القرون الخالية**» بر جای مانده است. آنچه برای ما اهمیت دارد؛ آگاهی بر نگرش بیرونی به تاریخ است یا به عبارت بهتر آنچه که وی در زمینه تفسیر و نظریه‌پردازی از نو به آن افزود. کتاب نخست، تاریخ تمدن هند و مقایسه آن با تمدن دیگر ملتها محسوب می‌شود، این مسئله دامنه «پندار» مولف کتاب را گسترش می‌دهد، اضافه بر آن فرهنگ گسترده و دایرةالمعارفی او در جامع و مانع بودن کتاب نمایان می‌شود. این کتاب حاوی تحقیقات عمیقی در عقائد، نژادشناسی و مردم‌شناسی در کنار پژوهش‌های دیگری در زمینه متافیزیک و طبیعت است و بیرونی آنها را به هم آمیخته و به آن رنگ و لعاب فلسفی عمیقی داده است.[4]

---

۱. همان منبع/ ص ۱۲۷– ۱۲۸

۲. البیرونی/ تحقیق ماللهند من مقولة، مقبولة فی العقل او مرذولة/ ص ۱۰– ۱۱/ از مقدمه مصحح/ بیروت ۱۹۸۴

۳. رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ سوسولوجیا/ ج ۲/ ص ۴۰– ۴۱/ قاهره ۲۰۰۰

۴. بیرونی/ تحقیق ماللهند من مقولة/ ص ۴ و بعد از آن

علی رغم کثرت و انگیزه آن اطلاعات، بیرونی آنها را دسته‌بندی کرده و یکی پس از دیگری جهت داده است که دلالت بر درک و آگاهی وی در ایجاد ارتباط میان دانش‌های مختلف و قدرت فهم اصطلاحات آن است.

مهمتر از آن، نگرش «منطقی» است که ارائه نموده و همه پدیده‌های محسوس و معقول را در یکجا جمع کرده است. همچنین به ملتها و مردم مختلف با دید یکسانی نگریسته و مبنای او وجود «مشترک کلی انسانی» در ارزش و تمدن بوده که «همه ملتها در آن معنی مساوی هستند».[1] از اینرو کتاب یاد شده شاهدی بر روش جدیدی است که موضوعات جدی نو را در قالب فلسفی و منطقی سامان می‌دهد. در این نکته‌شکی نیست که او فلسفه‌ای ارائه داده و دست‌آوردهای علوم مختلف و تجارب انسانی را در یک جا جمع کرده است.

در این زمینه پژوهشگر به مقولات مهمی در فلسفه تاریخ پی‌می‌برد، از جمله اینکه حکومتها «جز با اجتماع دین و دولت» بوجود نمی‌آیند[2] و نیز آگاهی بر تأثیر بعد طبقاتی ـ به معنای علمی ـ در شکل گرفتن وقایع و رخدادها، بر این مبنا که طبقات محصول «عمل یا صنعت یا حرفه» هستند[3] همچنین وجود ارتباط ارگانیک میان محسوس و معقول[4] که بر گرفته از فلسفه «وحدت وجود» است؛ از اینرو جهان محصول اعمال انسانی است که «تمدن» را بوجود می‌آورد و آن «با زراعت و نسل انسان آبادان است»[5] و تمدن «وجه مشترک کلی انسانی» است.[6]

---

۱. همان/ ص ۱۳۸
۲. همان/ ص ۵۵
۳. همان/ ص ۷
۴. همان/ ص ۷۸
۵. همان/ ص ۳۵
۶. همان/ ص ۱۱۹

با استناد به فلسفه تاریخ در نزد بیرونی، اطلاعات یاد شده را، نخست بـر اسـاس عقل نقدگرا، دوم وجود مادی و سرانجام اعمال بشری کسب می‌کنیم جمع‌آوری[1] از اینرو وی آگاهی کاملی نسبت به دست‌آورد شخـصی‌اش داشـته اسـت. همچنـین او بسیار مشتاق بوده تا درس‌های آموزشی در باره شرایط نگارش، مشکلات، استنادات و روش‌های آن به مورخان بدهد. آن درس‌ها در مورد نگرش و آگـاهی، اختـصاص به او دارد و در آن باره می‌گوید «اشتیاق زیادم و نیز آنچه بدان رسیدم، مـرا وادار بـه دخالت در این کار کرد».[2] از مهمترین چیزهایی که بیرونـی در عرصـه روش بـویژه «استنادات» ابداع کرد، حکم اوست مبنی بـر اینکـه آنچـه شـخص از طریـق چـشم بدست می‌آورد، بسیار با اهمیت تـر از آن چیـزی اسـت کـه بـا شـنیدن از آن آگـاه می‌شود «خبر مانند مشاهده عینی نیست.. زیرا مشاهده عینی به معنای فهم چیزهـایی است که در زمان وجودشان از طریق چشم بیننده دیده می‌شوند.. اما خبـر از چیـزی تشکیل می‌شود که احتمالا وجود داشته است».[3] وی از عللی سخن می‌گوید که مانع واقع‌گرایی در نگارش تاریخی می‌شوند: «خبر دارای آفات است.. و در آن راسـت و دروغ وجود دارد».علت دروغ به «تفاوت تصمیم‌ها و غلبه کشمکش‌هـا و نـزاع بـین ملتها» بر می‌گردد «پس کسی که سخن دروغـی را در بـاره مـسئله‌ای گفتـه، هـدف شخصی داشته و می‌خواسته نوع خودش را بزرگ بکند.. وکسی که به دلیل پستی یـا فرار از شر، خبری را داده.. و کـسی کـه بـه دلیـل نـادانی خبـری را گفتـه، او مقلـد خبرسازان است».[4]

بر این باوریم که وی بدین وسیله به علل درونـی و حقیقـی پـی‌بـرده کـه مـانع

۱. همان/ ص ۱۰۷
۲. همان/ ص۱۲
۳. همان/ ص ۱۳
۴. همان/ ص ۶۴

واقع‌گرایی می‌شوند و مهمتر از آن، بیرونی کتب تاریخی‌اش را بر اساس این اصول روشمند نوشته است. اما نگرش تاریخی او در کتاب «الآثار الباقیة عن القرون الخالیة» بیش از پیش فلسفی و عمیق است، زیرا کتاب در مورد تاریخ جهان نوشته شده و بیرونی تصویر تاریخ انسانی و تمدن آن را بر اساس روش ارائه کرده و نتایج مهم و آثار عمیقی که همه تاریخ بشری بر جای گذاشته را، بررسی می‌نماید. وی بر زمان و مکان فائق آمده تا گواهی بر عظمت انسان باشد. در همین زمینه مولف به مسئله‌ای پی‌برد که اگر از خلال تضاد زمان و رخدادها به آن واقف شویم، می‌توان آن را «زمان تاریخی» نام نهاد، زیرا که بین چیزهای با ارزش وکم ارزش تفاوت قائل است، اما چیزهای کم ارزش بر باد می‌رود و چیزهای با ارزش چون به سود مردم است در زمین باقی می‌ماند، این چیز با ارزش همان است که بیرونی در کتابش به جای «کارهای پادشاهان که گوش‌ها آن را خوش نمی‌دارند و عقل‌ها آن را نمی‌پسندند» عرضه کرده است.[1]

در زمینه تشخیص میان چیزهای با ارزش و کم ارزش در وقایع تاریخی، بیرونی به روش «استدلال به معقولات و مقایسه با محسوساتی که مشاهده می‌شود» بعد از «پاک سازی نفس از تعصب و پیروزی خواهی و پیروی از هوای نفس و ریاست‌طلبی» می‌رسد.[2] وی در شناخت معقول بر محسوس تکیه می‌کند و بنا بر یکسان بودن روش شناختی و قیاس آن با یکسان بودن روش منطقی، از خلال شناخت شاهد پی‌به غائب می‌برد و از آن رهگذر بیرونی تاریخ پاکیزه و بدور از تحریف و تقلب «آن فریبنده ملتهاست» را ارائه داده است.[3]

---

۱. بیرونی/ الآثار الباقیة/ ص ۱۰۰
۲. همان/ ص ۴
۳. همان/ ص ۲۰۴ و بعد از آن

این روش علمی ـ بنا بر باور ما ـ بر اثـر فرهنـگ گـسترده و پـژوهش در علـوم طبیعی و ریاضی و نیز حاصل تلاش او برای ارتقا بـه روش علمـی تجربـی بدسـت آمد. شاید هم وی تحت تأثیر این روش قرار گرفت، وقتی که میـان مورخـان دوران میانه با آگاهی بر اهمیت آنچه که ما اکنون آن را «روش کمی»، «کوانتوم» می‌نـامیم و بر اساس جدول ها، آمارها و معادلات ریاضی و بکارگیری آنها در تحقیقـات علـوم انسانی بنا شده، یگانه آن دوران شد.[1] بنابراین حق با این گفته استاد «سـخاو» اسـت که بیرونی، از بزرگترین عقل‌های بشری به حساب می‌آید.

خلاصه کلام: پیدایش و تکامل روش تفسیر تاریخی به تاریخ علم و فرهنـگ در اسلام وابسته بوده و هـر دوی آنهـا محـصول داده‌هـای جامعـه‌شناسـی ـ تـاریخی، اقتصادی و سیاسی بوده‌اند.

---

۱. برای نمونه در این زمینه، رجوع کنید به: الآثار الباقية/ ص ۱۰۵

فصل چهارم

سیاست حکومت آل‌بویه
در مورد وضعیت زمین کشاورزی (۳۳٤- ٤٤٨ هجری)

سیاست حکومت آل‌بویه

در مورد وضعیت زمین کشاورزی (۳۳٤-٤٤٨ هجری)

پژوهشگران متفق القولند که فهم و احاطه، تفسیر و نظریه‌پردازی تاریخ اسلام بدور از فهم دو کلید اساسی امکان پذیر نیست، یکی بررسی حرکت تجارت جهانی در شرق و غرب، شمال و جنوب و دیگری احاطه بر تحول وضعیت زمین کشاورزی، انواع مالکیت، راه‌های بهره برداری و دگرگونی اشکال مختلف آن در دوران تاریخ اسلامی است.

اگر چه کلید نخست مورد بحث و بررسی قرار گرفته، ولی کلید دوم همچنان از دسترس پژوهشگران دور مانده است و دست‌آوردهای موجود در این زمینه بیشتر برداشت و تفکرات شخصی است، تا آنجا که دو نفر نظر واحدی در مورد وضعیت زمین در یک منطقه و یا یک زمان مشخص ندارند. صرف نظر از ماجراجویی‌ها و آشوب‌هایی که تلاش پژوهشگران را در گزارش شیوه تولید حاکم بر جهان اسلام در طول تاریخ تباه کرده است؛ بعضی می‌گویند که فئودالیزم شیوه تولیدی حاکم بوده، برخی دیگر گفته‌اند که شیوه تولید سرمایه داری حاکمیت داشته است. حتی گروهی بر این باورند که شیوه سرمایه داری تحریف شده بوده و «سرمایه دارانه» بوده است،

گروهی دیگر عقیده دارند که فئودالیزم حاکم بر جهان اسلام با فئودالیزم حاکم بر اروپا در قرون وسطی فرق داشته است و همچنان بسیاری از پژوهشگران بـه «شـیوه تولیـد آسیایی» استناد می‌کنند که مارکس و مارکسیست‌ها از آن سخن گفتند.

این اختلاف سزاوار آن است که برای تفسیر و نظریه‌پردازی تاریخ اسلامی به‌آن بنگریم. با این همه پژوهشگران بر این نکته اتفاق دارند که وضعیت زمین در تـاریخ اسلامی در اغلب موارد به فئودالیزم منجر شده است، در همین حال در دوره‌هایی که شیوه تولید سرمایه داری حاکم بود، به تجارت جهانی در جهان اسـلام منتهـی شـده است. بر این اساس تلاش می‌کنیم تا وضـعیت قـانونی زمـین کـشاورزی در عـراق تحت سیطره آل‌بویه[1] را به عنوان نمونـه صـدق گفتارمـان مبنـی بـر اخـتلاف میـان پژوهشگران و محققان، بررسی نماییم. مفید خواهد بود قبل از پـرداختن بـه تحقیـق این موضوع، اشاره کنیم که این اختلاف به دو مسئله بر می‌گردد:

اولا: طبیعت نابسامان ماده منبع تاریخی که مرجع پژوهشگران جدید است، زیـرا می‌دانیم این ماده تاریخی اندک، مبهم و نادرست است و آن هـم بـه دلیـل اخـتلاف هویت فقها و مورخان اسلامی اولیه‌ای است که به بررسـی ایـن موضـوع پرداختنـد. چرا که به دلیل تضارب نگرش آنها به شریعت اسلامی، مذهب طایفه‌ای بـر دیـدگاه ایشان غالب بود و در اکثر موارد کتاب‌های ایشان توجیه گر سیاست واقعیت موجود و برابر دانستن سیاست‌های حکام در این زمینه با شریعت اسلامی بود. اما نوشته‌های کسانی کـه تحـت تـأثیر تمـایلات قـدرت قـرار نگرفتنـد، تفـسیر وضـع موجـود و سیاست‌ها نبود، بلکه آنچه را که باید می‌بود، بیان می‌کردند. لذا این نوشته‌ها در حـد «الاحکام السلطانية» بی‌فایده و به منظور فهم سیاست‌های عملی در برابر مسئله زمین کشاورزی باقی ماند که در حقیقت پژوهشگران به آن اهمیت می‌دهند.

---

۱. ۳۳۴ – ۴۴۸ هجری

از همین رو نوشته‌های افراد نخست که توجیه گر سیاست‌های حکام بودند، باقی ماندند و آنها منبع اصلی برای آگاهی از ماجراهای تاریخی در موضوع مورد بحث هستند و در اکثر اوقات تصورات صاحبان این نوشته‌ها بیانگر نگرش حاکم و طبقه غالب می‌باشد.[۱] در همین زمینه کتاب «الخراج» را مثال می‌زنیم که آن را قاضی ابویوسف با اشاره خلیفه هارون الرشید نوشته و در آن به حکم مهمی باور دارد، مبنی بر اینکه حاکم حق دارد بر اساس تمایل و اراده‌اش هر گونه خواست در مورد زمین اقدام نماید.[۲]

این حکم مهم در ادوار بعدی به دلیل ترس یا طمع یا به هر دو دلیل، نزد فقهای قدرت و مورخان اسلامی متداول بود. یحیی بن آدم می‌گوید: «زمین ملک سلطان است، اگر خواست آن را تقسیم می‌کند، اگر خواست مصادره‌اش می‌نماید، اگر خواست و بنا بر مصلحتش آن را وقف می‌کند». یعنی اینکه فقهای قدرت، شریعت را به کناری نهادند و بر سیاست‌های حکام، مشروعیت دروغین افزودند. ثانیا: مورخان و پژوهشگران جدید ـ اضافه بر اینکه تحت تأثیر این نوشته‌های نابسامان قرار گرفتند ـ تحت تأثیر ایدئولوژی‌های معاصری که اختیار کردند و از خلال آن به مسئله زمین نگریستند، نابسامانی‌های دیگری هم بوجود آوردند و مسئله را پیچیده تر از گذشته کردند. بهترین دلیل در این مورد این است که صاحبان اندیشه سوسیالیستی در آنجا که به نفعشان بود، داوطلبانه شریعت اسلامی را پذیرفتند و گفتند که اسلام همان سوسیالیزم است و بر مالکیت عمومی بر زمین پای فشردند، در مقابل دشمنان سرمایه دار آنها به این باور رسیدند که در مقوله مالکیت فردی و

---

۱. نگاه کنید به: محمد تضغوت/ الحیاة الاقتصادیة فی العراق فی العصر البویهی/ رساله دکترا/ نسخه خطی/ ص ۲۵- ۲۶

۲. احمد صادق سعد/ دراسات فی المفاهیم الاقتصادیة لدی المفکرین الاسلامیین کتاب الخراج لابی یوسف/ بیروت ۱۹۸۸/ ص ۳۶

ارث با اسلام اتفاق نظر دارند.

اضافه بر این برخی از مورخان عرب معاصر در عراق، وقتی که مسئله وضعیت زمین در دوران آل‌بویه را کاویدند، تحت تأثیر گرایش‌های منطقه‌ای متعصبانه نسبت به خلافت عباسی قرار گرفتند، از اینرو آل‌بویه شیعی که حکومت عراق از خلافت عباسی جدا کردند را «جنگجویان بیگانه» خواندند که سیاست‌های اقتصادی را خراب نمودند؛ علی رغم اینکه عراق در دوران آل‌بویه شکوفا شده بود. احکام غیرحقیقی آنها که رنگ ایدئولوژیک به خود گرفته است، از اینجا ناشی می‌شود. استاد عبدالعزیز الدوری می‌گوید که عصر آل‌بویه «سر آغاز سیطره بیگانگان بر سرزمین‌های عربی» به حساب می‌آید.[۱] وی همزمان که سیاست‌های اقتصادی آنان را محکوم می‌کند و آن دوران را عصر ریشه کنی فئودالیزم نظامی می‌نامد، سخنان خود را نقض کرده و می‌گوید: «کشاورزی شکوفا شد و هنر و صنعت پیشرفت کرد».[۲] این مسئله جز در سایه وجود شیوه تولید سرمایه داری شکل نمی‌گیرد. در برابر این ماده و منبع نادرست و در جو ایدئولوژیک معاصر، پژوهشگر واقع‌گرا، راهی جهت برنامه ریزی روش استواری برای بررسی پدیده اقتصادی در همه جامعه اسلامی نمی‌یابد، به این اعتبار که نگرش جزئی فقط در چارچوب کل و بدور از مذهب و ایدئولوژی راهبر است و این همان چیزی است که ما در طرح «سوسیولوجیا الفکر الاسلامی» در مورد آن تلاش کرده‌ایم و ـ در پرتو آن ـ شاگرد نابغه ما محمد تضغوت در پایان نامه بی‌نظیرش تحت عنوان «العصر البویهی» تلاش کرد و به این حکم کلی رسیدیم ـ و با ما رسید ـ که فئودالیزم حاکم بر عراق در دوران «تسلط

---

۱. عبدالعزیز الدوری/ مقدمة فی التاریخ الاقتصادی العربی/ بیروت ۱۹۷۸/ ص ۸۶
۲. همان منبع/ همان صفحه

الاتراک» ۲۳۲– ۳۳٤ هجری، در دوران بعدی یعنی عصر آل‌بویه از بین رفت.[۱]

با این وجود در خصوص میزان فروپاشی پدیده فئودالیزم اختلاف پیدا کردیم، یعنی بعد از اینکه ما گفتیم که در آن دوران با به حاشیه رانده شدن فئودالیزم، بورژوازی حاکم شد و او خلاف این را باور داشت و گفت که غلبه با فئودالیزم بوده و بورژوازی در حاشیه قرار داشته است. به هر حال بزودی نگرش خود را از خلال متونی که هر دو بر آن تکیه کردیم و در تأویل برخی از آن وی با ما اختلاف پیدا کرد ـ همراه با نقد دیدگاه شاگردمان که برای او احترام قائلیم ـ توضیح خواهیم داد. کلود کاهن به واقعیت زوال فئودالیزم در عصر آل‌بویه پی‌برده بی‌آنکه دلایل آن را بیان نماید.[۲]

انگیزه‌های سیاسی آل‌بویه در ویران سازی فئودالیزم چه بود؟ می‌دانیم که حاکمیت فئودالیزم یک قرن قبل از ظهور آل‌بویه باعث ناتوانی و ضعف سیاسی امپراتوری عباسی شد، جنبش‌های استقلال‌طلبانه و تقسیم سیاسی اساسا با شیوه تولید فئودالیزم بسته مستقل کشاورزی و آبیاری همراه بوده است؛ از همین رو آل‌بویه می‌بایست با غلبه بر فئودالیزم از طریق باز گرداندن حیثیت قدرت مرکزی، وحدت سیاسی را تأمین می‌کردند[۳] این مسئله را شاگرد ما محمد تضغوت با قراین و دلایل، بطور مبسوط[٤] و قانع کننده‌ای بیان کرده است که نیازی به تکرار و افزودن بر آن نیست، فقط باید خاطر نشان کرد که آل‌بویه شیعه زیدی بودند و تشیع زیدی به اعتزال نزدیک بود که طبیعت ایدئولوژیک روشنگرانه عقلانی و بازی دارد و بر رسیدن به عدالت اجتماعی و همسازی میان منافع حکومت و مردم تأکید می‌نماید. به همین دلیل معز الدوله یا سلاطین آل‌بویه بعد از وی تلاش زیادی کردند «مصادره زمین‌های کشاورزی خلافت

۱. محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا الفکر الاسلامی/ دار البیضا/ ۱۹۸۰/ ج ۲/ ص ۱۴۰ و بعد از آن
۲. کلود کاهن/ تاریخ العرب و الشعوب الاسلامیة/ بیروت ۱۹۷۷/ ص ۲۰۷/ ترجمه عربی
۳. فؤاد خلیل/ الاقطاع الشرقی بین علاقات الملکیة و نظام التوزیع/ بیروت ۱۹۹۶/ ص ۱۶۶
۴. محمد تضغوت/ همان منبع/ ص ۳۴ و بعد از آن

و آنهایی که صاحبانش معلوم نبودند و زمین‌های ابن‌شیرزاد و اکثر زمین‌های کشاورزی عراق به تصرف در آمد و دست کارگزاران از آن کوتاه شد و بر بسیاری از زمین‌های آزاد دیگر هم ضمان قائل شد».[1]

این متن کوتاه بر حقایق مهمی تأکید دارد، مبنی بر تلاش برای تسلط بر اشکال فئودالیزمی که در دوران سابق حاکم بود، اعم از بخش‌های تابع خلافت یا امیران سپاه ترک یا کارمندان اداری. همزمان اشاره دارد به اینکه نظام مالکیت فردی جایگزین آن شد، تا آنجا که حکومت موارد مالی قابل توجهی از مالیات خراج را علاوه بر هزینه و صرف در طرح‌های اصلاحی که همه نیروهای تولیدی را در بر می‌گرفت، برای تحکیم سیادت و گسترش مرزهایش اختصاص داد. اختلاف ما ـ با شاگردمان تضغوت ـ در این نکته است که او عبارت «و بقی الکثیر منه فضمنه» در متن فوق را دلیلی بر بقای فئودالیزم گسترده زمینهای کشاورزی در عراق می‌داند، بر این اساس که «نظام الضمان» ـ از دید او ـ از مظاهر فئودالیزم[2] به حساب می‌آید در حالیکه ما بر این باوریم که این نظام به جمع اموال خراج تعیین شده بر زمین‌های ویژه اشاره دارد و نشانگر حاکمیت شیوه بورژوازی در تولید است. لذا نظام تضمین همان‌گونه که معروف است به اراضی کشاورزی و فئودالیزم ربطی ندارد با توجه به اینکه از همه مالیات‌ها هم معاف است و منظور حکومت از آن؛ بدست آوردن مالیات خراجی است که ملاکان بزرگ به حکومت می‌پردازند و سپس بعد از برداشت محصول آن را از میان ملاکان کوچک برای خود جمع می‌کنند.[3]

اگر که حکومت آل‌بویه این وظیفه را به فرماندهان نظامی سپرد که آنان را ـ

---

۱. مسکویه/ تجارب الامم/ قاهره ۱۹۲۰- ۱۹۲۱/ ج۲/ ص ۲۳۵
۲. محمد تضغوت/ همان منبع/ ص ۳۶ و بعد از آن
۳. ابراهیم علی طرخان/ النظم الاقطاعیة فی العصور الوسطی/ قاهره ۱۹۶۸/ ص ۴۵۷

همان‌گونه که از قبل می‌دانستیم ـ از اقطاعـات محـروم کـرد و بـرای آنـان مقـرری و ماهیانه تعیین نمود و اگر که این حکومت برخی اقطاعات محدود بـه ایـشان بخـشید، ولی فقط «اقطاع بهره‌وری» و عاری از مالکیت بود. این گونه اقطاع به دادن خدمات به حکومت و از آن جمله گرفتن مالیات خراج مربوط است، همچنـین پرداخـت مالیـات سالیانه در این قلمرو است که در دوران سابق از پرداخت مالیات معاف بود.

سیاست معز الدوله ریشه کنی فئودالیزم و بطور طبیعی اقطاع نظامی بـود و بـدین منظور سیاست تدریجی و مرحله‌ای در پیش گرفت، شاید این مسئله علت شـورش فرماندهان و تلاش برای برکناری وی را تفسیر نماید کـه بـه آنهـا ضـرر وارد کـرده بود.[1] بنابراین وی تلاش کرد تا علاوه بر پـاداش و حقـوق ماهیانـه، بـا دادن برخـی املاک در چارچوب «اقطاع الاستغلال» یا «بهره‌وری» ضرر آنها را جبران نماید.

در مرحله بعدی معز الدوله بعد از اینکه اهمال کاری فرماندهان سپاه را در کشت وکار زمین‌هایشان دید، از الغای این اقطاع اندک هم خودداری نکرد. این نکتـه را از متن مهم مسکویه بدست می‌آوریم، آنجا که گفت: «معز الدولـه مالیـات و معـاملات جدید بی‌سابقه‌ای ایجاد کرد و جمع‌آوری آن را افزایش داد و جزئـی از آن را بـرای جمع‌آوری کنندگان آن هزینه کرد».[2]

این متن مهم نشان می‌دهد که مزارع سپاه به املاک ویژه برای کـشاورزان تبـدیل شده و مالیات خراج بر آنها وضع شده است. یعنی اینکه مالکیـت خـاص بـه ضـرر زمین‌های فئودالی گسترش یافت، زمین‌هایی که در دوران صمصام الدوله به تـصرف در آمد و وی تدابیر مهمی در این زمینه «آزادی بهره وری برای مالک»[3] بـه اجـرا در

۱. محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا/ ج ۲/ ص ۱۴۲
۲. مسکویه/ همان منبع/ ج ۳/ ص ۷۱
۳. همان منبع و همان صفحه

آورد، تا بعد از واگذاری زمین، آنها حدود ده در صد محصول را به عنوان خراج بـه دولت بپردازند، گرفتن این خـراج را فرمانـدهان سـپاه تـضمین نمـی‌کردنـد؛ بلکـه کارمندان اداری مامور جمع‌آوری آن بودند. این نکته به روشـنی از سـخن مـسکویه فهمیده می‌شود «.. همان‌گونه که بـرای موقوفـات عـراق دخالـت کـرد و نـاظران و عاملانی بر آنها گمارد.. و از آن پس اقطاعات از بین رفت.».[۱]

می‌دانیم که «موقوفات عراق» در دوران گذشته به فرمانـدهان سـپاه سـپرده شـده بود، آنگاه از ایشان گرفته شد و تبدیل بـه امـلاک ویـژه یعنـی زمـین‌هـای خراجـی گردید.[۲]

به جرات می‌توان گفت که رهبران نخستین آل‌بویه موفق شدند تا فئودال‌هـایی را که از میان فرماندهان سـپاه بودنـد، کنتـرل نماینـد و اگـر برخـی اقطـاع‌هـا را بـاقی گذاشتند، صرفا در چارچوب «اقطاع بهـره وری» بـویژه در منـاطق دور افتـاده و بـا هدف دفاع از مرزهای حکومت و یا مناطقی بود که زمین‌های آن نیازمند آبـاد شـدن بود. برای اینکه خطر این فئودال‌های نظامی زیـاد نـشود، حکومـت آنـان را شـدیدا تحت نظارت قرار داد و به برخی از آنها منصب‌هـای اداری در داخـل حکومـت در مقابل گرفتن اقطاعات[۳] داد. همزمان حکومت سیاسـت اصـلاحی بـرای جلـب نظـر مردم در پیش گرفت تا بدان وسیله میان فشار فرماندهان نظامی و دوستی شهروندان، توازن بر قرار نماید.[٤]

به کمک افزایش طرفداری مردم، حکومت موفق به کاستن از نفوذ این فرماندهان شد و اگر به فکـر شـورش و جـدایی مـی‌افتادنـد، از کـار آنـان ممانعـت مـی‌کـرد.

---

۱. همان منبع و همان صفحه
۲. محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا/ ج ۲/ ص ۱۴۴
۳. همان/ ص ۴۱
۴. الماوردی/ قوانین الوزارة و سیاسة الملک/ بیروت ۱۹۸۹/ ص ۱۰۸

همان‌گونه که حکومت توانست به کمک نیروهای اداری ورزیده؛ سیاست خود را در مقابل وضعیت جدید برای زمین تحمیل کند و بر آن نیروها تکیه کرد تا در رویارویی با فرماندهان خشمگین یاور او باشند.

به همین منظور ـ و در مقابل قدرت گرفتن سپاه دیلم ـــ حکومت همه تلاش خود را در خلاص شدن از سپاه دیلمی بکار برد و علاوه بر اینکه از بومیان در سپاه جدید استفاده کرد؛ به آنها ماهیانه داد و به جای اقطاع به آنان پاداش داد و عناصر ترکی را که چشمداشتی نداشتند به جای آنها به خدمت گرفت.[۱]

در اواخر حکومت آل‌بویه و در پی‌درگیری میان دو سپاه، دیلمیان قدیم و ترکان جدید، هرج و مرج سیاسی حاکم شد و جنگ قدرت میان افراد خاندان آل‌بویه شعله ور گردید و خلافت عباسی نسبتا جان گرفت، آخرین پادشاهان آل‌بویه نتوانستند سیاست حکومت را در مورد زمین حفظ کنند که دست‌آورد نخستین پادشاهان آنها بود و این اصلاحات تا اندازه‌ای شکست خورد.[۲]

برای رویارویی با خطر نیروهای فئودالیزم اداری و نظامی، حکومت به شدت با نیروهای اداری برخورد کرد و آنان را وادار به پرداخت مالیات خراج نمود که تلاش کرده بودند از پرداخت آن شانه خالی کنند.[۳] اما حکومت از مقابله با نیروهای نظامی دیلمی قدیمی عاجز ماند و به دلیل ناتوانی از پرداخت حقوق ماهانه و پاداشها، ناچار شد بار دیگر زمین را به آنان اقطاع بدهد.[٤] و بدین گونه از مسیر خود منحرف

---

١. Bosworth C: Military Organisations under the Bayids of Persia and Iraq, London, ١٩٧٧ p.١٥٩.

۲. محمود اسماعیل/ دراسات فی الفکر و التاریخ الاسلامی/ قاهره ۱۹۹۴/ ص ۲۱

۳. محمد تضغوت/ همان منبع/ ص ۱۵۰

۴. احمد عبدالحلیم یونس/ انظمة استثمار الارض الزراعیة فی العصر العباسی/ بیروت ۱۹۸۶/ ص ۱۶۱ و بعد از آن

شد «انحراف در راه و این انحراف از آغاز نبود». به گفته دقیق مورخ مسکویه[1] و این، آنگونه که برخی از پژوهشگران پنداشته و تلاش کرده‌اند ثابت نمایند که آل‌بویه سیاست احیای فئودالیزم را پیش گرفتند، به معنای دست کشیدن حکومت آل‌بویه از سیاست پادشاهان نخست آن نیست. بعضی از فئودال‌های سابق؛ اقطاع‌های محدودی از زمینهای کشاورزی بدست‌آوردند، اما بیشتر این زمین‌ها به شکل املاک خاص باقی ماند که در چارچوب زمین‌های خراجی به حساب می‌آمد. اما اقطاع‌ها را افراد خاندان حاکم به دلیل جانبداریشان از سلطنت بدست‌آوردند؛[2] همان‌گونه که درگیری برای سلطنت بین بهاء الدوله و صمصام الدوله فقط بعد از آن خاتمه یافت که هر کدام از طرفین تعهد کردند که اقطاعاتی در مناطق زیر نفوذ خود داشته باشند.[3] در برابر جان گرفتن خلافت عباسی، سلطنت آل‌بویه ناچار شد که به جای حقوق، اقطاع‌هایی را به خلفا اختصاص دهد.[4] هنگامی که درگیری میان سپاهیان ترک و دیلم شعله ور شد، بهاء الدوله برخی از مناطق استان اهواز را بطور مساوی میان آنها تقسیم کرد.[5] همان‌گونه که مشرف الدوله، زمین‌هایی را در شهر واسط به برخی از دیلمیان واگذار کرد تا پشتیبان وی در درگیری با برادرش باشند.[6]

پیشتر توضیح دادیم که احیای فئودالیزم فقط در بخش محدودی از زمینهای کشاورزی بود، که آن هم دلایل سیاسی داشت، همچنین یکی از دلایل آن خالی بودن خزانه حکومت و ناتوانی آن در پرداخت حقوق و پاداش‌ها بود.[7]

---

۱. تجارب الامم/ ج ۶/ ص ۹۷
۲. ابن‌الاثیر/ الکامل فی التاریخ/ بیروت ۱۹۷۸/ ج ۶/ ص ۱۵
۳. همان/ ص ۴۵
۴. محمد تضغوت/ همان منبع/ ص ۵۹
۵. ابن‌الاثیر/ همان منبع/ ص ۱۹۸
۶. همان/ ص ۳۰۶
۷. فؤاد خلیل/ همان منبع/ ص ۱۶۵

این بدان معناست که بیشتر زمینهای کشاورزی به شکل املاک خاص و زیر نظـر خرده مالکان باقی ماند.

این ادعای ما دلایلی به همراه دارد، از جمله اینکه بیشتر سپاهیان حقوق و پاداش طلب می‌کردند.[۱] همان‌گونه که سیاست واپسین پادشاهان آل‌بویه به شکل گسترده‌ای بر افزایش مالیات خراج[۲] و باقی ماندن املاک خاص قرار داشت.همه کسانی که قائل به بازگشت فئودالیزم در اواخر دوران آل‌بویه هستند، اعتراف به وجود املاک خاص برای فقهاء، سادات، قضات و نویسندگان می‌کنند، همانند «نظارت بر مالیات‌گیـری»[۳] و این به معنای نبودن حاکمیت فئودالیزم بر املاک خاص است و می‌دانیم که ایـشان در دوران گذشته اقطاعات وسیعی در اختیار داشتند.

با پیگیری اصطلاحات خاص مربوط به زمینهای کشاورزی اواخر دوران آل‌بویـه با این اصطلاحات بر می‌خوریم «تملیک»، «تسویغ»، «ایغار»، «طعمه» و... که همه آنها دلالت قطعی بر وجود خراج دارند.

پدیده فروش املاک کوچک کشاورزی در نتیجه افزایش مالیات خـراج بـر آنهـا، نشانگر وجود املاک خاص است، همان‌گونه که بالا گـرفتن شـکایت کـشاورزان از مالیات و ضرر و زیان، دلیل دیگری بر این واقعیت است[۴] و در همین راسـتا معنـای زندانی شدن برخی از مالکان را در می‌یابیم که با تقلب، زمین‌هایشان را اوقافی جلوه می‌دادند و مقداری از محصول آن را صرف امور خیریه می‌کردنـد.[۵] همـان‌گونـه کـه

۱. همان/ ص ۱۵۱ - ۱۵۲
۲. مسکویه/ همان منبع/ ج ۶/ ص ۹۸
۳. نگاه کنید به: محمد تضغوت/ همان منبع/ ص ۶۸
۴. همان/ ص ۷۱
۵. حسن منیمنة/ نشوء الاقطاع فی الاسلام/ ص ۱- ۳/ مجله الاجتهاد/ شماره ۱۴/ بیروت ۱۹۹۶

مسائل مربوط به میراث در اواخر دوران آل‌بویه قوت گرفت.[۱]

این قرائن ـ و مسائل دیگر ـ بر خلاف پندار برخی از پژوهشگران، به روشنی نشان می‌دهد که فئودالیزم در اواخر دوران آل‌بویه کاملا حاکم نشد. خاطر نشان می‌سازیم که این نظام بعد از آنکه عوامل قدرت خود را از دست داد، بصورت بی‌رمقی باقی ماند، همان‌گونه که پیشتر گفتیم به شکل «اقطاع استغلال» بود و نه «اقطاع رقبة» و آن هم به دلیل ضرورت‌های سیاسی صورت گرفت و حکومت، فئودال‌های جدید را مجبور کرد که به دولت خدمات ارائه نمایند.[۲] یا جزئی از محصول را جنسا یا نقدا به حکومت بپردازند[۳]، صرف نظر از اینکه واپسین پادشاهان آل‌بویه بر اثر خالی بودن خزانه ـ بر اثر نیازهای مالی ـ بسیاری از اقطاع‌ها را مصادره کردند[٤] که اگر با املاک خاص مقایسه شود، بیانگر کم رنگ بودن فئودالیزم در اواخر دوران آل‌بویه خواهد بود.

کوتاه سخن اینکه: آل‌بویه بطور کلی تحول چشمگیری در سیاست خود نسبت به زمین‌های کشاورزی بوجود آوردند که منجر به سست شدن فئودالیزم و نیرومند گردیدن املاک خاص شد. اگر چه نخستین پادشاهان آل‌بویه موفقیت کاملی در آن سیاست کسب کردند، ولی واپسین پادشاهان آل‌بویه ـ تحت فشار شرایط اقتصادی ـ مجبور شدند بطور کم رنگی به شیوه تولید فئودالی اجازه بدهند، اما در نهایت شیوه تولید بورژوازی ـ سرمایه داری ـ در تمام دوران آل‌بویه غالب و حاکم بود.

بهترین دلیل بر صدق گفتار ما این است که حکومت، سیاست اصلاح کشاورزی در پیش گرفت که منجر به رشد تولید و پایین آمدن قیمت‌ها و بهبود وضع معیشت

---

۱. آدم میتز/ الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری/ بیروت ۱۹۶۷/ ج ۱/ ص ۳۴۰
۲. محمد تضغوت/ همان منبع/ ص ۶۲ / یا جزئی از محصول را جنسا یا نقدا / همان/ ص ۶۳
۳. همان/ ص ۶۳
۴. التنوخی/ الفرج بعد الشدة/ بیروت ۱۹۷۸/ ج ۱/ ص ۹۳

بطور کلی شد. حکومت، نظام مالیات‌گیری عادلانه‌ای ایجـاد کـرد کـه همزمـان منـافع حکومت و کشاورزان را تأمین می‌نمود، همان‌گونه که طرح‌هـای عمـران کـشاورزی و آبیاری و ازدیاد زمین‌های کشاورزی را بر اساس آخرین دست‌آوردها به اجرا در آورد.

می‌دانیم که پادشاهان آل‌بویه به تنظیم موسسات ویژه کشاورزی توجه نمودنـد و در دیوان‌ها تجدید نظر کردند و چیزهای جدیدی بوجود آوردند و بـرای اداره آنهـا کارمندان شایسته‌ای بر گزیدند که برای حسن اجـرای سیاسـت اصـلاح کـشاورزی دائما آنها را زیر نظر داشتند[1] ابوشـجاع[2] مـی‌گویـد: «شـرف الدولـه ـ در خـصوص زمین‌های خراجی ـ از مصادره اجتناب کرد و دلایـل آن را هـم نفـی کـرد و سـخن چینی را مذمت نمود و جلـوی آن را گرفـت.. و بـه امـوال موجـود سـامان داد و از کارگران خواست که نیکو کار کنند و ساختمان بنا نمایند».

کلود کاهن[3] این سیاست اصلاحی را چنین خلاصه کرده است: «آل‌بویه بـه همـه سرزمین‌ها توجه کردند و در سرزمین فـارس دسـت بـه توسـعه و سـرمایه گـذاری بی‌سابقه‌ای زدند».

اصلاح امور مربوط به آبیاری بر اساس روش‌های علمی و فناوری ابتکاری قوت گرفت، آنان از دستگاه مهندسی دقیقی در ایجاد و نگهداری سدها برخوردار بودنـد، کانال‌هایی برای رساندن آب به زمینهای کشاورزی و اصلاح زمین‌های بـایر درسـت کردند. معز الدوله شخصا در سرپرستی یکی از سدها جانفشانی کرد و عضد الدولـه سد بزرگی بر روی رودخانه کر در حد فاصل شیراز و اسـتخر بنـا کـرد کـه سیـصد روستا را مـشروب مـی‌نمـود. در اسـتان‌هـای خـشک و بـی‌آب، طـرح‌هـایی بـرای

۱. محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا/ ج۲/ ص ۱۴۸- ۱۴۹
۲. ذیل کتاب تجارب الامم/ اکسفورد ۱۹۲۱/ ج ۳/ ص ۱۳۷
۳. تاریخ العرب و الشعوب الاسلامیة/ ص ۲۰۸

جمع‌آوری آب‌های جاری و سیلاب‌ها و هدایت آنها در کانال‌های سر پوشیده به اجرا در آمد که پل‌هایی بر روی آنها نصب شده بود و در مقیاس گسترده‌ای در اطراف پل ادامه داشت. لازمه کار در این طرح ها، بهره‌مندی از اداره مهندسی پیچیده و ابزار آبیاری متعدد است تا آنجا که در آن دوران از علوم ریاضی پیشرفته برای ساختن و درست کردن آنها استفاده نمودند. همان‌گونه که حکومت، دیوان‌های ویژه امور آبیاری، تحت عناوین «دیوان‌های آب» ایجاد کرد که در زمینه آبیاری دشت‌های کشاورزی کار می‌کردند.[۱]

بهترین دلیل برای رواج اشکال مختلف تولید سرمایه گذاری در تولیدات کشاورزی، مشارکت کشاورزان در این کارها بود که در مقابل؛ حکومت آنها را از برخی اقساط خراج معاف می‌کرد.[۲]

حرکت علمی در این دوران باعث شکوفایی و ازدیاد تولیدات کشاورزی شد، از جمله بکارگیری وسائل نوین در کود پاشی زمین که ناشی از پیشرفت علم شیمی بود. همچنین وسائل جدیدی برای رویاندن محصولاتی با تولیدات بهتر ایجاد شد، شگفت نیست که در این دوران تالیفاتی در «علم کشاورزی» نوشته شد که از آنها در عرصه کشاورزی استفاده گردید و نیز کتبی در «علم حیوان» که به تولید بیشتر و اصلاح نژاد حیوان کمک کرد.

خلاصه سخن: شکوفایی کشاورزی در دوران آل‌بویه نتیجه سیاست رشد یافته آنان بود که شیوه تولید فئودالی را از بین برد تا شیوه دیگری را جانشین آن نماید که نشانه‌های زیادی از شیوه تولید سرمایه داری را دارا می‌باشد.

---

۱. محمود اسماعیل/ همان منبع/ ص ۱۵۲ – ۱۵۳
۲. آدم میتز/ همان منبع/ ج۲/ ص ۳۴

فصل پنجم

مقدمه ابن‌خلدون، از ارسطو
تا اخوان الصفا

مقدمه ابن‌خلدون، از ارسطو تا اخوان الصفا

در شماره هفتاد و چهار از «المجلة العربية للعلوم الانسانية» استاد محمد اسعد نظامی، بحث عمیقی تحت عنوان «علم العمران و الابیستیمولوجیا الارسطیة: وقفة عند مقدمة ابن‌خلدون» نگاشته است. نکته جدید مقاله این است که وی بر خلاف اکثر پژوهش‌های پیشین که در بررسی این نظریه‌ها و به دلیل علاقه و شیفتگی نسبت به ابن‌خلدون، راه غلو پیموده‌اند، با مقایسه نقادانه و ریشه یابی نظریه ابن‌خلدون در مورد «العمران البشری» (تمدن و پیشرفت جامعه)، آنها را به ارسطو نسبت داده، تا آن حد که ابن‌خلدون از یک مورخ سنتی به یک خرافه گو تبدیل شده است. در این زمینه پژوهشگران عرب و مستشرق وحدت نظر دارند. گلچین محورهای این پژوهش مهم در چند حکم قاطع بیان شده است، مفاد آن این است که ابن‌خلدون «چارچوب نظری خود را در علم عمران تقریباً از ارسطو نقل کرده است» و این چارچوب غیرقابل تطبیق با جوامع عربی قرون وسطایی (دوران میانه) است. از اینرو ابن‌خلدون در ارائه راه حل تئوریک و منطقی به دلیل تناقضی که در تحقیق با آن مواجه شد، ناکام ماند؛ و آن مطالعه تاریخ است، تا آنجا که کشف «خیالی» او از قرائت واقعی این تاریخ عاجز می‌باشد. واقعیت این است که تلاش این پژوهشگر در مستند ساختن این احکام نقطه عطف مهمی را در پژوهش اندیشه ابن‌خلدون

تشکیل می‌دهد، تحقیقی نقادانه و عمیق که به امهات منابع و نظریه‌ها استناد می‌کند. درست است که برخی از پژوهشگران پیشین خبر از روش نقادانه در تحقیقات ابن‌خلدون دادند و از این نظر در بررسی مسائلی که ابن‌خلدون در «مقدمه» طرح کرده است، عملا سبقت گرفته‌اند، اما هیچ کدام از آنها جوهر کامل و شامل اندیشه ابن‌خلدون را عرضه نکردند، از این رو اندیشه او به شکل «تابو»ی مقدس و صاحب آن هم به عنوان «اسطوره» درخشانی باقی ماند.

از جمله این تلاش‌های نقادانه جزئی، آن است که «کراچکوفسکی» در باره «جغرافیا» در مقدمه ابن‌خلدون بیان کرده و به این نتیجه رسیده که گلچین دست‌آوردهای او در این زمینه فقط «اطلاعات ناامید کننده» است و در آن گسست آشکاری در ادبیات عرب میان جغرافیای واقعی از یک سو و استنتاجات تئوریک ناشی از آن در سوی دیگر وجود دارد. در این زمینه ابن‌خلدون بصورت غیرقابل انتظاری مقلد است.. و مواد او از حوزه اطلاعات شناخته شده ما فراتر نمی‌رود.[1]

اما در باره طرح کلی ابن‌خلدون، وی بدون اینکه درستی عملی این حکم را بیان نماید، بر این باور است که «گاهی ابن‌خلدون روش یونانی پیشه کرده و تا اندازه‌ای از کتب اخوان الصفا پیروی می‌نماید».[2]

با اینکه دانشمند جامعه‌شناس برجسته عرب استاد علی الوردی در تحقیق خود در مورد ابن‌خلدون به روش نقادانه نزدیک شده، تا آن حد که در باره برخی از نظریات ابن‌خلدون می‌گوید که آنها را از رسائل اخوان الصفا گرفته است، مثل نظریه تحول و نظریه تأثیر جغرافیا بر سرشت و... اما تلاش او در این زمینه از حد ملاحظه و اطلاع رسانی فراتر نمی‌رود.

---

۱. کراتشکوفسکی/ تاریخ الادب الجغرافی العربی/ قاهره ۱۹۶۱/ ترجمه عربی/ ص ۴۴۱- ۴۴۲
۲. تاریخ الادب الجغرافی/ ص ۴۴۱

به عنوان مثال طه حسین این جدایی آشکار میان «مقدمه» و تاریخ «العبر» ابن‌خلدون را ثابت کرده است و البته برخی از مورخان اروپایی نظیر «ماسکرای»[۱] پیش از او این نکته را بیان کرده و هر دوی آنها عملا دلیلی بر درستی این حکم ارائه نکرده‌اند.

محمد عابد الجابری گفته است که دست‌آورد ابن‌خلدون «نوآوری نبوده، بلکه وی در بسیاری از مسائل بر پیشینیان خود اعتماد کرده و در برخی مواقع از ضعیف‌ترین نظرها یا آنهایی که بیشتر از عقل و منطق[۲] دور هستند، طرفداری کرده است. با این وجود، وی توضیح نداده که این پیشینیان چه کسانی هستند و اشاره‌ای هم به مسائل منقول از آنها نکرده است، اگر چه اولویت اصرار بر ضرورت نقد اندیشه ابن‌خلدون به جای شیفتگی[۳] به آن، همچنین حکم به اینکه ابن‌خلدون مورخی بوده که مفهوم قدرت‌طلبانه سیاسی بر افکارش غلبه داشته، از آن وی می‌باشد.[۴]

خاطر نشان می‌سازم ـ در عرصه تحقیقات نقادانه اندیشه ابن‌خلدون ـ تلاش ما مبنی بر اینکه همه اندیشه ابن‌خلدون اقتباس شده از رسائل اخوان الصفا است[۵] و نه چیز دیگر، گفتگوی داغی را میان دانشمندان، مورخان و اندیشمندان عرب و غیرعرب برانگیخت و این گفتگو منجر به بروز گرایش نقادانه میان تعداد زیادی از گفتگو کنندگان شد. صرف نظر از روش کسانی که طرح ما را تایید کردند، اشاره می‌کنیم که برخی از مخالفان فقط ظرفیت اعتراف به واقعیت نقل از اخوان الصفا را

---

۱. Mascry: Chroniqued Abou Zakaria, P. vll, Alger, ۱۹۷۸

۲. الجابری، محمد عابد/ نحن و التراث/ بیروت ۱۹۸۱/ ص ۲۹۸

۳. الجابری، محمد عابد/ العصبیة و الدولة/ الدار البیضاء ۱۹۸۰/ ص ۳۷۵

۴. الجابری، محمد عابد/ التراث و الحداثة/ بیروت ۱۹۹۱/ ص ۲۲۸

۵. نگاه کنید به: محمود اسماعیل/ نهایة اسطورة/ قاهره ۲۰۰۰/ دار قباء

داشتند، از جمله استاد البشیر بن سلامة که می‌گوید: «مقدمه ابن‌خلدون و رسائل اخوان الصفا شبیه هم هستند.. پس چون مواضع شبیه هستند، مسائل آن هم می‌توانند مثل هم باشند، با آنچه که لازمه مواضع، نظریه‌ها و مشکلات می‌باشد.[۱] بعد از «معرکه»ای که کتاب «نهایة اسطورة» در سه سال گذشته بپا کرد، تلاش استاد محمد اسعد نظامی ـ که ما در حال پیگیری آن هستیم ـ نقطه عطف مهمی در بررسی نقادانه اندیشه ابن‌خلدون با عمق و درایت بیشتر و با اتکا به امهات منابع و نظریه‌ها به حساب می‌آید، همچنین این مسئله بررسی جوهر فکری ابن‌خلدون به لحاظ روش، محتوا و هدف را در بر می‌گیرد.

اگر با استاد نظامی موافق باشیم که ابن‌خلدون نقل کننده بود و نه نوآور علم «عمران»، آنگاه اجازه می‌دهد تا در باره منبعی که ابن‌خلدون بدون هیچ اشاره‌ای از آن نقل کرده با او مخالفت نماییم، زیرا بر خلاف پندار وی، این منبع، همان اخوان الصفا است و نه ارسطو، و ما اندکی بعد به آن خواهیم پرداخت.

قبل از آن، بهتر است برخی ملاحظات «جانبی» خود را در مورد بعضی از موضوعاتی که در این تحقیق بی‌نظیر آمده، بیان کنیم. از آن جمله، باور پژوهشگر مبنی بر ناآگاهی ابن‌خلدون از مهم بودن آنچه که در «عمران البشری» نوشته است. ما اعتقاد داریم که وی از اهمیت آنچه که نقل و اقتباس کرده، با خبر بوده، چرا که بر بی‌سابقه بودن آنچه ارائه می‌کند، اصرار دارد و ادعا می‌کند که آن را در حالتی شبیه «وحی» کشف کرده است و می‌گوید: «این دانش ساخته جدیدی است و به جان خودم سوگند که بر این سخنان از طریق شخصی که شایستگی آن را داشته باشد، آگاه نشدم».[۲]

---

۱. نگاه کنید به: محمود اسماعیل/ هل انتهت اسطورة ابن‌خلدون؟ قاهره ۲۰۰۰/ ص ۱۶۳- ۱۶۴
۲. همان منبع/ همان صفحه

همچنین با این سخن پژوهشگر محترم موافق نیستم: ابن‌خلدون «علم عمـران» را به صورت تصادفی[۱] کشف کرد، علاوه بر اینکه نظریات بـزرگ در علـوم انـسانی و اجتماعی به صورت تصادفی کشف نمی‌شوند، بلکه نتیجه بحث و تحقیـق و احاطـه به آن موضوع هستند، تا آنجا که اکتشاف و نوآوری از طریق استقرا یـا اسـتنباط رخ می‌دهد، لذا نظر استاد پژوهشگر مبنی بر اینکه ابن‌خلـدون علـم عمـران را «کـشف» کرد با طرح اساسی او که ابن‌خلدون نظریاتش را از معرفت‌شناسی ارسطو نقل کرده، تناقض دارد.

این باور پژوهشگر که ابن‌خلدون کتاب «المقدمه» را در زمان‌هـای متفـاوت و بـا اهداف مختلفی[۲] نوشته با اعتراف خود ابن‌خلدون مبنی بر اینکه کتـاب «المقدمـه» را در خلال پنج ماه اقامتش در قلعه ابن‌سلامة تونس نوشته، تعارض دارد. اما در مـورد «اهداف مختلف»ی که ابن‌خلدون کتاب «المقدمـه» را بـرای آن نگاشـته، پژوهـشگر تأکید کرده که آن را برای تحقیق تاریخ نوشته است.

همچنین با این گفته ایشان مخالفیم که ابن‌خلدون کتاب «المقدمه» را بعد از فارغ شدن از نگارش کتاب «العبر»[۳] نوشته، چرا که ابن‌خلدون خودش اعتراف می‌کند کـه کتاب «المقدمه» را قبل از «تاریخ» ش نوشـته اسـت و نتیجـه‌گیـری وی از «التمهیـد الاول» کتاب مقدمه که از اسلوب متکلفانه و پر از اسـتعارات و بـدایع[۴] بـر خـوردار می‌باشد، نادرست است. از نظر ما این شیوه اصلی ابن‌خلدون است و اسـلوب همـه

---

۱. نظامی، محمد اسعد/ علم العمران و الابیستیمولوجیا الارسطیة/ المجلـة العربیـة للعلـوم/ ش ۷۴/ کویـت ۲۰۰۱/ ص ۳۵

۲. علم العمران/ ص ۱۲

۳. همان منبع/ همان صفحه

۴. کراچکوفسکی بر این باور است که اسلوب ابن‌خلدون در ایـن زمینـه پـر از خطاهـای نحـوی اسـت و بسیاری از عبارت هایش پیچیده است. نگاه کنید به: الادب الجغرافی العربی/ ص ۴۴۵

کتب دوران انحطاط چنین است. اما نقل او خالی از بدیع است و این بدان دلیل است که وی آن را از رسائل اخوان الصفا اقتباس کرده تا آنجا که وجود تشابه زیادی در عبارات، اصطلاحات، عناوین فصل‌ها و الفاظ عنوان‌ها را ثابت کردیم. اما «التمهید الثانی» در کتاب «المقدمة» و عنوان آن «فضل علم التاریخ..» اکثر آن از رسائل اخوان الصفا گرفته شده و نه از ارسطو، آن گونه که این پژوهشگر بزرگ پنداشته است، به عنوان مثال:

ابن‌خلدون[1] می‌گوید: «در بسیاری موارد مورخان، مفسران و پیشوایان نقل به دلیل وجود خطا در حکایت‌ها و وقایع و تکیه ایشان بر این کتب و اکتفا به نقل درست و نادرست، به خطا می‌افتند. همچنین به دلیل غفلت از قیاس و اوضاع و احوال ملت‌ها و نسل‌ها و... ».

در همین مورد اخوان می‌گویند: «شایسته نیست که بر اساس سخنان گویندگان قضاوت شود، بلکه باید بر مبنای عقل‌ها اقدام شود. بدان که اهل هر صنعتی تلاش دارند تا خودشان را از خطا و لغزش حفظ کنند و اهل هر دانشی، وقتی مبنای صحیح نداشته باشند که دانش و قیاسشان از آن سرچشمه گرفته باشد تا یافته‌هایشان را با آن مقایسه نمایند، لذا نمی‌توانند خود را از خطا مصون نگه دارند.[2]

این همان سخنانی است که بیرونی ــ که ما وی را از متفکران اخوان الصفا می‌دانیم ـ واضح‌تر گفته است: برای رسیدن به حقیقت هیچ راهی به غیر از استدلال به معقولات و مقایسه با محسوسات بعد از تزکیه نفس از تعصب، جانب داری و پیروی از هوای نفس.. وجود ندارد».[3]

---

۱. المقدمة/ ص ۲۸

۲. الرسائل/ ج ۱/ بیروت/ دار صادر / د.ت/ ص ۴۲۶- ۴۲۷

۳. البیرونی/ الآثار الباقیة عن القرون الخالیة/ لیبزیک ۱۹۲۳/ ص ۴

در کتاب دیگری مهمترین دلایل خطاهای مورخان و از آن جمله «تقلید مخبران» را به تفصیل بیان کرده است.[۱]

صرف نظر از آنچه که ابن‌خلدون بطور مستقیم از الرسائل [اخوان الصفا] در زمینه ایجاد حکومت‌ها و نابودی و سقوط آنها نقل کرده است، ابن‌خلدون در این زمینه می‌گوید: «.. هنگامی که حاکمان در نعمت فرو روند و غرق در خوشگذرانی شوند، برادران هم نسل خود را به بردگی گرفته و آنان را برای سران حکومت و در راه آن هزینه کرده و بقیه را از مصدر کار دور نموده و به بهانه نجات از پیری و فرتوتی و برای دور نگه داشتن ایشان از ناز و نعمت و علل آن از مشارکت باز داشتند. پس اگر روزگار بر ایشان چیره شود و طراوتشان را به پیری تبدیل نماید و آنچه را که حکومت برایشان پخته و عیش و نوشی که روزگار برایشان مهیا کرده و نعمت‌هایی که نسنجیده برایشان فراهم شده را نابود سازد، در آن هنگام از دیگران جانبداری شود.. و ایشان به قدرتی برسند که با زور از آن محروم شده بودند. لذا کار را بدست می‌گیرند و روزگار به ایشان روی می‌آورد».

همه این علت‌یابی درست، منقول از رسائل اخوان الصفا است، آنجا که گفتند: «ای برادر بدان که کارهای این دنیا چرخشی و نوبتی است که میان اهالی آن، قرنی به قرنی و از ملتی به ملتی و از کشوری به کشوری.. می‌چرخد، و بدان که هر حکومتی آغاز و سرانجام مشخصی دارد. هنگامی که سرانجامش بیاید و پایانش فرا برسد، به سرعت رو به انحطاط و کاستی می‌نهد و بدبختی و شکست به مردمش روی می‌آورد و قومی دیگر توانمند و فعال شده و بروز و ظهور می‌یابند و روز به روز این یکی نیرومند و آن دیگری ضعیف می‌شود تا اینکه اولی مضمحل و دیگری

---

۱. البیرونی/ تحقیق ماللهند من مقولة/ بیروت ۱۹۸۴/ ص ۴

جانشینش شود.»[۱]

این نظریات ـ همان‌گونه که می‌بینیم ـ به نوشته‌های بسیاری از مورخـان قبـل از ابن‌خلدون، نظیر ابن‌اثیر راه یافت، ابن‌اثیر کتاب تاریخ «الکامـل» خـود را بـا مقدمـه مفصلی در مورد علل اشتباهات و لغزش‌هایی ارائه کرد که مورخان سـنتی بـه دلیـل اتکای بر نقل به آن دچار می‌شوند،[۲] از آن میان خود ابن‌خلدون بسیاری مـوارد را از تاریخ ابن‌اثیر نقل کرده است.[۳]

از اینرو با صاحب این تحقیق نیک نظر در مـورد شـکاف عمیـق میـان «مقدمـه» ابن‌خلدون و تاریخ «العبر» او موافق هستیم[٤] در حالیکـه بـا نظـر او مبنـی بـر اینکـه «المقدمه» فریاد بی‌نظیری علیه تقلید و تکرار و نقل می‌باشد، مخالفیم، اگر این حکم درست باشد، آنگاه تمام طرح او، یعنی آنچه را وی در «المقدمـه» منقـول از ارسـطو می‌داند، از اساس فرو می‌ریزد.

ما مخالفتی با این سخن نداریم که بسیاری از افکار ارسطو به مقدمه ابـن‌خلـدون راه یافته است، اما تأکید می‌کنیم که این اندیشه‌ها از طریق واسطه‌هایی به ابن‌خلدون رسیده که مهمترین آنها، رسائل اخوان الصفا است، بویژه وقتی حمله سختی را مورد توجه قرار دهیم که ابن‌خلدون به ارسطو و مسلمانان «مـشائی» متـأثر از او مـی‌کنـد. یعنی آنچه را که ابن‌خلدون در کتاب مقدمه در برخی فصل‌ها در مورد «باطل بـودن فلسفه و فساد تقلیدهای آن» نوشته است.[۵]

طرح ابن‌خلدون ـ همان‌گونه که در المقدمه آمده اسـت ـ همـان طـرح و برنامـه

---

۱. الرسائل/ ج ۱/ ص ۱۸
۲. نگاه کنید به: ابن‌اثیر/ الکامل/ ج ۱/ بیروت د. ت/ ص ۲ و بعد از آن
۳. شاگرد ما دکتر احمد الطاهری تحقیق مهمی در این زمینه کرده است
۴. محمد اسعد نظامی/ همان منبع/ ص ۱۴
۵. المقدمة/ ص ۵۱۴ و بعد از آن

اخوان الصفا است، همان‌گونه که کراچکوفسکی خاطر نشان کرده و ما در کتاب «نهایة اسطورة» آن را اثبات کرده‌ایم.[۱]

ارسطو در زمان ابن‌خلدون شخصیت مقبولی نبوده است، از اینرو آن گونه که استاد نظامی پنداشته است، مفاهیم ارسطویی نمی‌توانسته در دانش ابن‌خلدون راه یابد، بلکه وی از این هم فراتر رفته است ـ که به صورت غیرمستقیم با طرح ما هماهنگ است ـ آنگاه که می‌گوید که تحقیق ابن‌خلدون در باره پدیده‌های اجتماعی نقل و اقتباس از منابع پیش از او بوده[۲] بدون آنکه اشاره‌ای به رسائل اخوان الصفا بکند.

شاید نظریه ابن‌خلدون در مورد دوگانگی «توحش و تمدن» که پژوهشگر آن را محور نظریه‌پردازی‌اش در باره تاریخ مغرب به حساب می‌آورد و تأکید کرده که آن نوآوری خاص ابن‌خلدون است، قبل از آن در نوشته‌های پیشینیانی که وابسته به گروه اخوان الصفا بودند، مثل مسعودی، مسکویه و بیرونی مورد بحث قرار گرفته باشد[۳] کسانی که حقیقتا در زمینه مردم‌شناسی اجتماعی و فرهنگی چیزهای جدیدی ارائه کردند و اکثر آنان هم متأثر از رسائل اخوان الصفا بودند.[۴]

اما ریشه‌های نظریه ابن‌خلدون در باره «العصبیة و الدولة» بطور یکسان به کتابهای مسلمانان مشرق و مغرب می‌رسد.[۵] در اینجا حق با نویسنده این سخن است که تلاش ابن‌خلدون در مورد عمران بشری «به لحاظ منطقی و عملی نه نمایانگر و نه

---

۱. رجوع کنید به آن کتاب/ ص ۱۳۵ – ۱۴۵

۲. همان/ ص ۲۳

۳. رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا الفکر الاسلامی/ بیروت ۲۰۰۰/ ج ۲/ مقدمه/ ج ۴/ ص ۱۰۲

۴. رجوع کنید به: المسعودی/ مروج الذهب/ بیروت د. ت/ ص ۱۳۳ و بعد از آن، مسکویه/ تجارب الامم/ تهران ۱۹۷۸/ ج ۱/ ص ۱۰ و بعد از آن، البیرونی/ الآثار الباقیة عن القرون الخالیة/ ص ۲۱۵ و بعد از آن

۵. رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ سوسیولوجیا/ ج ۳/ مج ۲/ ص ۹۳ و بعد از آن

در برگیرنده راه حلی برای مشکل تاریخی نزد ابن‌خلدون نیست».[1] زیرا که پایه‌های آن در اغلب موارد شرقی بوده است. تعجبی ندارد وقتی می‌فهمیم خود ابن‌خلدون هنگامی که تصوراتش را در باره دسته‌بندی علوم ارائه می‌کند، تاریخ را به عنوان علم به حساب نمی‌آورد.

بعد از ارائه این تحقیق مستند؛ ما حق داریم قاطعانه بگوییم که ابن‌خلدون نقل کننده بوده ـ همان‌گونه که استاد نظامی باور دارد ـ اما منابعی که وی از آنها اقتباس کرده، تماما عربی و اسلامی بوده و بطور مستقیم از ارسطو نقل نکرده، بلکه از طریق واسطه‌هایی نقل کرده که مفاهیم ارسطویی آمیخته با اندیشه‌های «حکمت شرقی» به کتابهای آنها راه یافته است که آنان هم به نوبه خود آمیخته با اندیشه‌های یونانی، ایرانی، بابلی، مصری، هندی و... بوده است.

هنگامی که رسائل اخوان الصفا بر همه این میراث اتکا کرده بود، ابن‌خلدون بدون افشا و یا ذکر منبع از آنها استفاده کرده است.

سرانجام، بر این باوریم که تلاش پژوهشگر توانا استاد نظامی در راه متلاشی کردن «اسطوره»[2] ابن‌خلدون از طریق تحقیق عمیق و بهره‌گیری از روش نقادانه در تحقیق میراث عربی اسلامی، اقدامی پسندیده است.

---

۱. محمد اسعد نظامی/ همان منبع/ ص ۲۴

۲. خاطر نشان می‌کنیم که استاد نظامی این سخن «الاسطورة الخلدونية» را بدون کوچکترین اشاره‌ای به کتاب «نهاية اسطورة» ما بکار برده است و آن کتاب در روش نقادانه پژوهشگر محترم نقش داشته است. رجوع کنید به: علم العمران و الابيستيمولوجيا الارسطية/ ص ۲۲

فصل ششم

غرب و اسلام

غرب و اسلام

تلاش خواهم کرد تا با اتکا بر «بینش تاریخی» چشم انداز نگرش غرب به اسلام و مسلمانان را ارائه نمایم، زیرا که تاریخ همان ظرف اندیشه‌ها و دادخواه امینی است که به تصورات مختلف در این نگرش پایان می‌دهد. بینش تاریخی ـ در نگاه ما ـ به معنای پشت سر هم قرار دادن حوادث و وقایع نیست، بلکه به معنـای تـأثیر تحـول اوضاع «اقتصادی ـ اجتماعی» و شرایط «سیاسی ـ اجتماعی» در نحوه نگـرش غـرب به اسلام و مسلمانان می‌باشد. همچنین به معنای تأثیر این دو بعد بـر ایجـاد و بیـان «منظور» فرهنگی غرب است، زیـرا بـه آن انـدازه کـه ایـن تـصورات تـابع تغییـر و تحولات ناشـی از حرکـت و جبـر تـاریخی اسـت، نمـی‌تـوانیم قاطعانـه از وجـود «تصورات» یکپارچه فرهنگی غرب سخن بگوییم.

اشاره می‌کنم ـ برای توضیح بیشتر ـ تحقیقاتی کـه پیـشتر در بـاره ایـن موضـوع پیچیده صورت گرفت؛ در لغزشگاه نگاه «یک سویه» مطلق افتاد، لذا برخـی بـه ایـن باور رسیدند، چون اسلام و مسلمانان سازنده تمدن بـوده و تمـدن غربـی چیزهـای بسیاری از ایشان اقتبـاس کـرده، لـذا غربـی‌هـا بـا تحـسین بـه اسـلام و مـسلمانان نگریسته‌اند و بعضی دیگر تمدن عربی اسلامی را ناچیز و تهی شمردند و آن را تنهـا تقلید تمدن یونان به حساب آوردند.

همه این احکام کلی، واقع‌گرایانه نیستند و فقط بـه وسـیله بازگـشت بـه تـاریخ می‌توان آنها را اثبات کرد، لذا تاریخ تنها معیـار قابـل اعتمـاد بـرای اثبـات احکـام و کشف صحیح از ناصحیح می‌باشد. تنها تاریخ می‌تواند نگاه «دینامیکی» غرب نـسبت به اسلام را ثابت نماید، آن نگاهی که بر اسـاس داده‌هـای تـاریخی منظـور غـرب و تصورات او را از ستایش تا بدگویی بیان می‌دارد.

تحول جوامع غربـی از بـرده‌داری بـه فئـودالیزم تـا بـورژوازی سـرمایه داری و سرانجام امپریالیزم، بر شکل‌گیری و تکوین نگرش غربی‌ها که ثابت و مطلـق نبـوده، تأثیر می‌گذارد. به درستی که نسیم تغییر و تحول که بـین مثبـت و منفـی و تاییـد و تکذیب و تحسین و نکوهش در نوسان بود، بـر آنجـا وزیـد. کوتـاه سـخن اینکـه، نگرش غرب به عقیده و تمدن اسلامی بطور طبیعی از فرهنگ غرب متأثر اسـت کـه آن هم به نوبه خود تحت تأثیر تاریخ غرب بوده است.

این نگرش همچنین از درگیری میان شرق و غرب تأثیر پذیرفته است، در خـلال قرون نخستین تاریخ اسلام، مسلمانان موضع تهاجمی نسبت به غرب پیشه کردند، تا آنجا که توانستند مصر، شـام و شـمال افریقـا را از امپراتـوری بیـزانس جـدا کننـد، همان‌گونه که سپاهیان اسلامی به اندلس سرازیر شدند و آنجا را ضـمیمه امپراتـوری خود نمودند، این مسئله علاوه بر جزایر دریای مدیترانه است که تبدیل بـه «دریاچـه اسلامی» شد و فتوحات اسلامی از ناحیه جنوب اروپا ادامـه یافـت و مـسلمانان بـه جنوب ایتالیا رسیدند و دو بار رم را تهدید به سقوط کردند، همان‌گونه که فتوحـات به جنوب فرانسه رسید و هجوم آنان تا زمان شکست مشهور «تور ـ بواتیه» متوقـف نشد و ترکان عثمانی بعدها توانستند قسطنطنیه را تسخیر کنند و در شرق اروپا پیش رفته تا به دیوارهای «وین» رسیدند.

از سوی اروپا، می‌دانیم که «جنگ‌های صلیبی» منجـر بـه جـدایی شـام از مـسلمانان و تهدید به سقوط مصر شد و نورمان توانست به سیسیل حمله کرده و جنـوب ایتالیـا را بـه

تصرف در آورد، سپس به سواحل شمال افریقا حمله کرد و بر «مهدیه» مرکز فاطمیان مسلط شد. در دوران معاصر نشانه‌های استعمار غربی در حمله فرانسه به مصر و شام پدیدار شد و ناوگان‌های محمد علی در جنگ «نوارین» شکست خورد و جلوی بلند پروازی‌های او گرفته شد. با قدرتمند شدن سرمایه داری غربی، سپاهیان غربی موفق شدند همه سرزمین‌های عربی به استثنای سرزمین حجاز را اشغال نمایند. با پایان گرفتن استعمار اشغالگر، استعمار مالی و فرهنگی امپریالیستی پدیدار شد، همچنین غرب موفق شد حکومت اسرائیل را در فلسطین ایجاد نماید و آن حکومت با پشتیبانی غرب جنگ‌های متعددی بر همسایگانش تحمیل کرد و همچنان این جنگ و درگیری ادامه دارد.

خلاصه سخن: این درگیری طولانی میان جهان اسلام و غرب منجر به بروز گرایش عدوانی دیرپایی شد که نقش محوری در تعمیق نگرش خصمانه غرب نسبت به اسلام و مسلمانان داشت و همچنان این نگرش تا زمان حاضر پا برجاست و نمود آن در این تصویر است که آنان اسلام را دشمن دینی به حساب می‌آورند که می‌خواهد تمدن غربی را نابود نماید.

این نگرش میراث درگیری کهنه میان غرب و شرق حتی قبل از ظهور اسلام بوده و مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته است، مرحله نخست آن در جنگ بین ایران و یونان آغاز شد و منجر به حمله سپاه اسکندر مقدونی گردید که به هند رسید.

دومین مرحله توسعه‌طلبی رم در سرزمین‌های شام، مصر و شمال افریقا نمایان شد، همان‌گونه که بیزانطی‌ها این سرزمین را از رم به ارث بردند و تا دوران فتوحات اسلامی بر آن حکمروایی کردند. این درگیری طولانی و خونین منجر به بروز گرایش برتری جویانه اروپا گردید که با سرشت جامعه اروپایی آن روزگار که در دوران برده‌داری به سر می‌برد، همخوانی داشت. کافی است بدانیم «ارسطو» معتقد بود که آزادی جامعه اروپایی زمانی کامل می‌شود که جامعه شرقی به بردگی در آید! و فلاسفه یونان و مورخان آن به تمدن فرعونی مصر و سرزمینهای شرق نزدیک

قدیم با حسرت و حسد نگاه می‌کردند.

این «هرودت» پدر تاریخ است که از مصر دیدن نمود و در تمدن مردم آن فقط «پرستش ماه و ستاره» را دید! و این علی رغم آن است که در تحلیل نهایی تمدن یونان ادامه این تمدن به حساب می‌آید.

به عنوان مثال رومی‌ها ـ وارثان یونان ـ را می‌بینیم که عرب «السراسنه» را تنها وحشی‌هایی به حساب می‌آوردند که در حالت تهاجم زندگی می‌کنند و آنان را وحشی و بربر می‌نامیدند. این نگرش به نوبه خود انعکاس طبیعت جامعه برده‌داری روم بود که تا دیر زمانی حق «شهروندی» برای غیررومی‌ها را به رسمیت نمی‌شناخت.

همین نکته در باره بیزانسی‌ها هم گفته می‌شود که در مذاهب مسیحی شرقی فقط «بدعت های» ملحدانه دیدند و شرقی‌ها را به مثابه بردگانی به حساب آوردند که وظیفه داشتند به گرسنگان قسطنطنیه از «مخزن الغلال» مصر و روغن زیتون شمال افریقا خواربار برسانند.

با ظهور فئودالیزم در اروپا و نیرومند شدن فرهنگ الهیات؛ نگرش ناصحیح غربی در مورد اسلام و مسلمانان بروز کرد، کلیسا بر تعمیق و انتشار خود به مثابه خونخواه شکست‌های پی‌در پی‌بیزانسی‌ها از سوی مسلمانان، اصرار داشت. آنان پیامبر(صلی الله علیه و سلم) را تنها مبلغ بت پرستی به حساب می‌آوردند و اسلام را به منزله دعوتی «اباحی» می‌دانستند که از یهودیت کمک گرفته، یهودیتی که آن را هم دین بدعت می‌دانستند. اسلام در نظر آنان مثلثی را تشکیل می‌داد که از محمد(صلی الله علیه و سلم)، ابوللو[1] و فراکوتوس تشکیل شده است و متون عهد

---

۱. ایشان بر این باور بودند که اسلام بدعت های یهودی را با اساطیر یونان و روم به هم آمیخته و دین جدیدی ارائه کرده است. ابوللو یا ابولو خدای هنر، شعر و موسیقی در یونان و روم باستان بوده است، مترجم

قدیم و انجیل یوحنا نقش موثری در نگرش به محمد (صلی الله علیه و سلم) به عنوان «مسیح دجال» داشتند.

به نظر ما این نظریه حقیرانه غرب نسبت به اسلام و مسلمانان بیانگر «فرهنگ فئودالی» است که دارای نگرش محدود دینی و نژادی است. این فرهنگ تلاش خود را برای آزادی غربی‌ها از یوغ اسلام و مسلمانان بنا نهاد، شاید این مسئله تفسیر نماید که چرا پاپ‌ها و «صومعه‌های بسته و منزوی» اقدام به تشویق اروپاییان برای رهایی اماکن مقدس فلسطین از دست «کفار» نمودند و همچنین آنها را به باز پس‌گیری اندلس از Moors «مسلمانان مغربی» بی‌تمدن ترغیب کردند. نیازی به گفتن ندارد که این نظریه در ادبیات معاصر آن دوران وجود دارد، همان‌گونه که در سرودهای «رولان» بود.

اما این نگرش جنایت کارانه کم کم رو به افول نهاد، بویژه بعد از ارتباط یافتن بورژوازی تجاری غرب با جهان اسلامی متسامح، علاوه بر آن سپاهیان غربی در دوران جنگ‌های صلیبی خلق و خوی مسلمانان را لمس کردند. به عبارت دیگر ذهنیت اروپایی‌ها تحت تأثیر بورژوازی «میرکانتلیستی» که در از بین بردن فرهنگ فئودالی نقش داشت، از قید روحانیت کلیسا آزاد شد و اطلاع آنان بر دانش مسلمانان که از علل «بیداری اروپایی» بود، منجر به جنگ با اساطیر و خرافات و آزادی از الهیات کلیسا و گرایش نژادپرستانه شووینیستی شد. در چنین اوضاع و احوالی، تصورات غربی‌ها نسبت به مسلمانان رو به بهبودی نهاد و واقع‌گرایانه‌تر شد، بویژه بعد از اینکه کلیسای کاتولیک در نتیجه ایجاد «جنبش اصلاح دینی» شکست خورد و «مرجعیات» قدیمی که در میراث کلاسیک و بافته‌های کلیسا نمایانگر بود، متزلزل شد و جای خود را به «مرجعیات جدید»ی داد که منابع اسلامی از جمله مهمترین آنها بود، خصوصا بعد از ترجمه قرآن کریم به زبان لاتینی، همان‌گونه که اروپایی‌ها بر بسیاری از کتاب‌های مسلمانان بعد از ترجمه آنها اطلاع

یافتند. می‌دانیم که «پطرس الموقر» برای ترجمه این آثار گرانبهای عربی، بویژه نوشته‌های ابن‌رشد، ابن‌سینا[1] و دیگر فلاسفه «مشائی» مسلمان، تلاش زیادی کرد. علاوه بر این، سیاحان اروپایی با سفر به نقاط مختلف جهان اسلام نقش مهمی ایفا کردند و از نزدیک برتری تمدن عربی اسلامی را مشاهده نمودند. کافی است که در این زمینه به نقش «ولیم الطرابلسی» اشاره کنیم، همچنین به آنچه که «سیگر البارابانتی» در تاسیس آکادمی و بکارگیری کتب ابن‌رشد انجام داد و سرانجام به تلاش‌های «راجر بیکن» اشاره نماییم که گرایش‌های علمی تجربی را از نوشته‌های بیرونی، ابن‌هیثم و دیگران فرا گرفت. در نتیجه همه اینها ـ و غیراز اینها ـ نگرش غرب نسبت به اسلام و مسلمانان متحول شد و اسلام به عنوان یکی از نحله‌های مسیحیت شرقی به حساب آمد که قائل به توحید است. «دانته» وقتی که کتاب «کمدی الهی»اش را نوشت، فلاسفه اسلامی را در «عالم برزخ» قرار داد، در حالی که پاپ‌های رم را در «دوزخ» جای داد. اروپاییان از دلیری «صلاح الدین» در شگفت شدند و در ادبیات خود او را فرزند زنی مسیحی به حساب آوردند. برخی از دانشگاه‌های ایتالیا ـ مثل دانشگاه سالرن ـ شروع به تدریس کتاب‌های ابن‌سینا و رازی در طب نمودند و دلباختگی «روجر دوم» پادشاه سیسیل نسبت به فرهنگ عربی اسلامی بدان حد رسید که به شکل پول مسلمانان سکه زد که شعارهای اسلامی و نوشته‌های عربی را در بر داشت و دربار او پر از دانشمندان مسلمان بود، نظیر ادریسی که او را موظف کرد تا کتاب «نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق» را برای او تالیف نماید. اما فردریک دوم بدون واهمه سخن گفت، چرا که منابع از شیفتگی وی نسبت به تمدن عربی اسلامی و از گرایش انسانی او سخن رانده‌اند که در

---

۱. بسیاری از اندیشمندان مسلمان ایرانی، آثار خود را به زبان عربی تالیف کرده‌اند. ابن سینا از جمله این متفکران می‌باشد. مترجم

دوستی وی با سلطان مسلمان الکامل ایوبی و برخوردش با پاپ جلوه گر شد که او را به دلیل داشتن این رابطه سرزنش کرد.

بهترین دلیل برای این نزدیکی اسلام و مسیحیت، مشارکت فقهای مسلمان و کشیشان مسیحی در مناظره‌ای با روسای بودایی در دربار یکی از سلاطین مغول و اتخاذ موضع واحدی بر ضد بت پرستی است. این روحیه جدید در نوشته‌های دوران رنسانس منعکس شده و ادبای آن دوران ـ مثل پتراک و بوکاچیو ـ از ادبیات عرب متأثر شدند.

علی رغم سقوط قسطنطنیه به دست عثمانی‌ها و ورود آنها به داخل اروپا، بسیاری از اروپایی‌ها به حکومت عثمانی و سیاست مهربانانه آن با مسیحیان، علاقه مند شدند، همان‌گونه که شیفته حکومت‌های عثمانی شده و آنچه را که وحشیگری، هرج و مرج و درگیری میان فرق مسیحی توصیف می‌کردند، بر حکومت‌هایشان خرده گرفتند. گفته می‌شود که پاپ «بیوس دوم» هیئتی را نزد سلطان محمد فاتح فرستاد و از او خواست با پیروی از مسیحیت، همه اروپا را تحت رهبری خودش متحد نماید. خلاصه سخن، این نگاه جدید به اسلام و مسلمانان، بیانگر رهایی اروپاییان از تأثیر اندیشه الهیات است تا روح «لیبرالیستی » را بپذیرند که بورژوازی پیروزمند در درگیری‌اش با فئودالیزم بدست‌آورده بود. تحت تأثیر این کشش بورژوازی لیبرالی، غرب نظرش را نسبت به شرق تغییر داد و نگرش رومانتیکی ایجاد شد که مشرقیان را نه تنها پیشگام تمدن در دانش و اندیشه، بلکه در اخلاق و ارزش‌های انسانی می‌دانست.

با افزایش اطلاع بر نوشته‌های اسلامی و ترجمه قرآن به تعدادی از زبان‌های اروپایی، بخش قابل توجهی از اندیشمندان رنسانس به پیامبری محمد (صلی الله علیه و سلم) و به قرآن به مثابه کتابی الهی و آسمانی اعتراف کردند. این نگرش منصفانه در خلال قرن هیجدهم پیشرفت کرد که به آن «دوران روشنگری» گفته

می‌شود و تحقیقاتی در ستایش اسلام و مسلمانان پدیدار شد، همانند آنچه که ریچارد سیمون انجام داد و نیز ولتر که شیفته نگرش اسلامی در توازن میان دین و دنیا شد. حتی «اوکلی» اعلام کرد که شایسته است تمدن اسلامی الگویی برای پیروی اروپاییان باشد، همچنین «ادوارد گیبون» در باره تأثیر تمدن اسلام در تمدن جهانی نوشت.

این نگرش منصفانه را در ادبیات اروپایی هم می‌یابیم، بویژه در نوشته‌های «گوته» که از زندگی مسلمانان شگفت زده شد و آن را در کتابش تحت عنوان «الدیوان الشرقی» ثبت کرد. نوشته‌های سیاحان اروپایی ـــ نظیر فولتی، سافاری و یوکوک ـ دارای تصاویر روشنی از تمدن عرب حتی قبل از اسلام است که آن را توصیف کرده و نوشته‌هایی را ثبت نمودند که در خرابه‌های شهرهای عربی قدیم بر آنها دست یافتند. با این همه؛ نگرش منصفانه یاد شده به دلیل مخالفت بورژوازی اروپایی با میراث بشری به سرعت تغییر کرد، چرا که به سرمایه داری تبدیل شد و به اشغال و استعمار جهان اسلام چشم دوخت. از اینرو حرکت «شرق‌شناسی» با ادعاهای دروغین مبنی بر برتری نژادی و تمدنی آغاز گردید و نظریه «مرکزیت اروپایی» با این باور بوجود آمد که تمدن اسلامی حاصل تقلید و انتقال میراث یونانی است.

ما نیازی نمی‌بینیم که حرکت شرق‌شناسی را بررسی کنیم، پیشتر در این خصوص نوشته‌ایم و فقط در اینجا به چند ملاحظه مهم اشاره می‌کنیم:

اول : پیروی از روش‌های سترون در تحقیق میراث اسلامی و پیوند دادن دست‌آوردهای تمدن اسلامی با میراث یونانی، همان‌گونه که در روش «تأثیر و تأثر» وجود دارد.

دوم : توجه به تحقیقات قوم‌شناسی؛ زبان‌شناسی و مذهبی با هدف شکاف در وحدت جهان اسلام و زمینه چینی برای اشغال و استعمار آن. به عنوان مثال

تحقیقات «گوتیه» و «الفرد بل» در این زمینه چشمگیر هستند.

سوم : تلاش برای زدودن جوانب شرقی از میراث اسلامی ـ مثل نوشته‌های ابن‌رشد، بیرونی، رازی و فارابی ـ و اصرار بر برجسته کردن نقاط تاریک این میراث. مثل نوشته‌های آنان در باره «ابن خلدون» که بر عرب ستم کرد و به فرصت‌طلبی در رفتار شخصی‌اش مشهور است.

چهارم : علاقه به تجزیه و قطعه قطعه کردن تاریخ اسلام در تلاش برای ممانعت از احیای «بیداری» و جایگزین کردن آن با «بیداری دروغین» برای خدمت به اهداف استعماری.

پنجم : ارائه نظریه‌ها و تفسیرهای مغایر با میراث و تاریخ اسلام، مثل آنچه که «گیب» انجام داد و بر «تفسیر آماری» تأکید کرد، همچنین نوشته‌های گوتیه در باره «تفسیر نژادی و منطقه ای» حتی مورخی مثل «گرونباوم» بر این باور بود که میراث عربی اسلامی بیانگر «ذهنیت پست سامی» است و برخی دیگر گفتند که تاریخ مسلمانان چیزی به غیراز آمیزه‌ای نژادی نیست که دین تار و پود آن را تشکیل داده است.

با توجه به انتشار اندیشه مارکسیستی مبنی بر درگیری طبقاتی و بکارگیری آن توسط بخش قابل توجهی از اندیشمندان عرب و مسلمان، که تصمیم به ارائه تفسیر مادی تاریخ اسلام گرفتند، برخی از دانشمندان جامعه‌شناس غربی بر نفی مسئله «درگیری» اصرار ورزیدند، حتی آنان اساسا مفهوم «طبقات» را نپذیرفتند و کوشش خود را صرف تحقیق در پدیده‌های زندگی اجتماعی در جهان اسلام، فقط بر اساس روش‌های مردم‌شناسی و نژادی نمودند، یهودیان ـ بویژه ـ نقش آشکاری در این زمینه ایفا کردند، اکثر تحقیقات آنها در باره جوامع اسلامی تحت پوشش «صهیونیسم» و برای خدمت به ادعاهای آنها جریان دارد، همان‌گونه که اوضاع و احوال اندیشمندی مثل «شلومو افینیری» که در نوشته‌های اجتماعی خود در باره

جهان معاصر عرب تحت تأثیر «علم جامعه‌شناسی دورکیمی» و با هدف خدشه دار نمودن بیداری عربی و خدمت به استعمار و صهیونیم هم پیمانش، چنین است.

هدف این نوشته‌ها ـ و بسیاری دیگر ـ مصادره کردن تحقیقات شرق‌شناسان سوسیالیست است که اسلام را به مثابه «انقلاب پیشرفته آزادی بخش» قبول دارند. همان‌گونه که نوشته‌های «بارتولد» و «کراچکوفسکی» و «لاکوست» و... این گونه است. حتی «مارکس» و «انگلس» نامه‌های مهمی در باره تمدن عربی و اسلامی با هم مبادله کردند و آن را ستودند و بسیاری از نوشته‌ها را در این خصوص و از همین زاویه از خلال نامه‌های امام محمد عبده و تولستوی می‌دانیم. با اضمحلال اتحاد شوروی و مجموعه سوسیالیستی، غرب، اسلام را به عنوان دشمن کینه توزی یافت و غربی‌ها ایدئولوژی انقلابی و انسانی را بویژه بعد از انقلاب ایران، خطر بسیار نزدیکی به حساب آوردند.

ما نیازی به توصیف وقایع معاصر بویژه تشویق مراکز امپریالیستی غربی برای پدیده «بنیادگرایی اسلامی» برای جلوگیری از خطر آنچه که آنان «اسلام انقلابی» می‌نامند، نمی‌بینیم. هنگامی که «کید جادوگر به خودش برگشت» و بنیادگراها به مبارزه با غرب برخاستند، در عرصه نوشته‌های غربی، مثل «برخورد تمدنها» ساموئل هانتینگتون؛ مسئله اصرار بر ضرورت رویارویی با اسلام و مسلمانان پدیدار شد با این اعتبار که خطر قریب الوقوع آنان تمدن غربی را تهدید به نابودی می‌کند و این موضوعی است که در تحقیق ویژه‌ای به آن خواهیم پرداخت.

منابع

١- ماكسيم رودنسون/ الصورة الغربية و الدراسات الغربية الاسلامية/ تراث الاسلام/ بخش اول/ كويت ١٩٧٨.

٢- بريان تينر/ ماركس و نهاية الاستشراق/ ترجمه عربى/ بيروت ١٩٨١.

٣- ريچارد سوذرن/ صورة الاسلام فى اوروبا فى العصور الوسطى/ ترجمه عربى/ بيروت ١٩٨٤.

٤- كارل پوپر/ بؤس الاديولوجيا/ ترجمه عربى/ بيروت ١٩٩٢.

٥- رافت عبدالحميد/ قضايا من تاريخ الحروب الصليبية/ قاهره ١٩٩٨.

٦- عبدالحليم محمود/ اوروبا و الاسلام/ قاهره/ بدون تاريخ.

٧- محمود اسماعيل/ الاسلام السياسى بين الاصوليين و العلمانيين/ كويت ١٩٩٣.

فصل هفتم

تأثیر متقابل تمدنی در مرزهای غربی مصر
بنیان‌ها و ساختارها

تأثیر متقابل تمدنی در مرزهای غربی مصر

بنیان‌ها و ساختارها

از کمیته تاریخ «المجلس الاعلی للثقافة» به دلیل برگزاری سلسله همایش‌ها در مورد پیوند تمدنی در «حدود» شرقی؛ غربی؛ شمالی و جنوبی مصر بر اساس درک آگاهانه با توجه به یافته‌های جدید موضوعی و روشمند سال‌های اخیر و پیشرفت اندیشه تاریخی؛ تشکر می‌شود. در زمینه موضوع؛ گستره تحقیق تاریخی وسیع تر گشته تا قوم‌شناسی؛ مردم‌شناسی و ژئوپلتیک را هم شامل شود؛ بویژه بخش‌هایی از آن که اصطلاحا «مجال» نامیده می‌شود. این مسئله اضافه بر تحقیق در مورد ذهنیات و تک نگاریهاست؛ بویژه آنچه که به موضوعات ظریفی مربوط است که در ضمن تحقیقات اقتصادی و عمران انسانی می‌گنجد.

در زمینه روش؛ روش تاریخی با روش‌های روانشناسی؛ زبانشناسی؛ نشانه‌شناسی؛ آمار و غیره پیوند خورد؛ به گونه‌ای که می‌توان قاطعانه تحقیقات تاریخی معاصر برای مفاهیم کلاسیک سنتی متکی بر یک نواختی و توصیف را پشت سر نهاد تا وارد گستره نوآوری بر پایه مجادله جدید میان طبیعت موضوعات و وظیفه روش‌ها و ابزارها بشود.

لذا بر این باوریم که موضوع این همایش ـ و همایش‌های قبل از آن ـ اگر بطـور ظاهری وارد چارچوب «جغرافیای تاریخی» شده؛ اما حقیقتا بزرگتر و فراگیرتر از آن است. در نظر ما؛ مورخان پیشین اسلامی از طریق حدس هوشیارانه راهنمای بر رشد حس تاریخی؛ بدون نظریه‌پردازی و یا دسته‌بندی؛ پی‌به اهمیت این نوع از تحقیقات بردند. کسی که نوشته‌های مسعودی؛ صاعد اندلسی و بیرونـی را مطالعـه مـی‌کنـد ـ بی‌درنگ ـ بر صحت این حقیقت آگاه می‌شود. در نزد یعقوبی ـ بـویژه ـ نگـاه‌هـای نخستینی را می‌بینیم که بر تحقیق پدیده تاریخی در چـارچوب بـستر جغرافیـایی آن تکیه می‌کرد؛ اضافه بر نشانه‌هایی که می‌توان آنها را «تاریخ فراگیر» نامید و ـ اضـافه بر وقایع تاریخ سیاسی ـ به تحقیق در ملل و نحل؛ فرهنگ‌ها و نمونه زندگی عمـوم می‌پرداخت که «عمران انسانی» را هم شامل می‌شود.

همچنین از جغرافی دان بزرگ معاصر تشکر می‌کنیم ـ مرحوم جمال حمدان ـ کـه از این نگاه فراگیر سود برد و آن را در تحقیق «شخصیت» منطقه‌ای به خدمت گرفـت. درست است که برخی از جغرافی دان‌های غربی هنگامی که از «فلسفه جغرافیا» سخن راندند؛ در این زمینه از او سبقت گرفتند؛[1] اما ـ بـه بـاور مـا ـ هـیچ کـس بـر اسـاس تصویری که پیشتر از او ارائه کردیم؛ جغرافیا را با تاریخ فراگیر پیوند نداد.

اگر چه برخی از پژوهشگران جدید غربی نسبت به اهمیت تحقیـق «مجـال» بـه عنوان بستر مهم جهت بررسی پدیده‌های تاریخی بشارت دادند؛ اما آنها در بیان تأثیر جغرافیا تا حد پندار جغرافـی دانـان قـرن نـوزدهم در بـاره آنچـه کـه آن را نظریـه «حتمیت جغرافیا» نامیدند که انسان ـ به عنوان سازنده تاریخ ـ را در جایگـاه پـایینی در جهت دادن به حوادث و وقایع قرار می‌دهد؛ مبالغه نمودند.[2]

---

۱. به عنوان مثال نگاه کنید به: Vallaux, C: Le Science Geografique, P.۷, Paris, ۱۹۵۲.

۲. نگاه کنید به: جوردن ایست/ الجغرافیا توجه التاریخ/ ترجمه عربی/ ص ۵/ بدون تاریخ

اگر چه ما از زیرکی بر پا کنندگان همایش «تأثیر متقابل تمدنی در مرزهای غربی مصر» نسبت به این حقایق تشکر می‌کنیم؛ اما نسبت به اصطلاح «حدود» بویژه در دوران‌های قدیم و میانه ملاحظه داریم. درست این است که اصطلاح «حدود» به اعتبار اینکه مفهومی سیاسی اداری است؛ با تشکیل «حکومت ملی» پدیدار شده و ساخته دوران معاصر است.[۱] بهترین دلیل بر این مسئله این است که حکومت‌های بزرگ عصر اسلامی ـ حکومت‌های امویان؛ عباسیان و فاطمیان ـ حدود و مرزهای خود را بطور مشخص ضبط نکردند؛ از اینرو مورخان وجغرافی دانان اسلامی از «تخوم»، «ثغور» و «اصقاع» سخن گفتند.

این حقیقت روشن بویژه نسبت به «حدود» مصر پدیدار می‌شود؛ چنانچه نتوانیم «خطوط» جدا کننده میان مناطق صحرایی مصر را ترسیم کنیم که بادیه نشینان کوچ نشین در جستجوی آب و چراگاه؛ در «مجال» گسترده‌ای از یک سو و غیرثابت از سوی دیگر در آن سکونت دارند. با بازگشت به «سازمان اداری » دوران میانه جهان اسلام؛ در می‌یابیم که مناطق جهان اسلام در آن روزگار در چارچوب «دار الاسلام» برای جدا شدن از «دار الحرب» قرار می‌گرفت؛ یعنی مناطقی که تحت سیطره مسلمانان قرار نداشت. تقسیم بندی «مشرق» و «مغرب» بر اساس مرکز (پایتخت) دار الاسلام اعم از مدینه؛ دمشق یا بغداد صورت می‌گرفت. لذا مشرق کل سرزمین‌هایی را شامل می‌شد که در شرق مرکز قرار گرفته و مغرب سرزمین‌هایی را که در غرب آن واقع شده‌اند. در هر حال مصر در چارچوب «مغرب» قرار می‌گرفت.

با ظهور حکومت‌های مستقل اسلامی ـ در خلال عصر عباسی ـ مصر طولونیان؛ اخشیدیان؛ فاطمیان؛ ایوبیان و ممالیک؛ مرز جدا کننده و ثابتی میان خود و حکومت‌های شمال آفریقا به رسمیت نشناخت؛ بلکه ثابت است که این فاصله؛

۱. Higounet, Histoireetses Methodes, P.۷۷, Gellimard, ۱۹۶۱.

منطقه وسیعی در میان اسکندریه و برقه را شامل می‌شد کـه بـه تنـاوب کـم و زیـاد می‌گردید. حتی ما می‌دانیم که برقه در دوران رومی ها؛ ضمن «تخوم» = حدود مصر قرار می‌گرفت.[۱] همان‌گونه که سرزمین مغرب ـ بعـد از آنکـه مـسلمانان آن را فـتح کردند ـ در خلال بیشتر «دوران حکمرانان» به لحاظ اداری تابع مصر بود.

با بازگشت به نگرش جغرافی دانان مسلمان در زمینه این مشکل؛ در می‌یابیم که آنها به ناممکن بودن سخن در باره «تخوم» = حدود ثابت پی‌بردنـد و اصـطلاح «تخـوم» را تکرار کردند که آن را با فرسنگ می‌سنجیدند که میان مکان و ساکنان آن پیوند بـر قـرار می‌کند و واقعیت انسانی را بر واقعیت جغرافیایی ترجیح مـی‌دهـد. از اینـرو مغـرب را سرزمین بازی در نظر گرفتند که مجموعه انسانی هماهنگی به نام «بربـر» در آن سـکنی دارند و نیز قبائل آن، که در صحرای غربی مصر میـان اسـکندریه و برقـه در آن اقامـت گزیده‌اند.[۲] یعنی تخوم = حدود جـدا کننـده میـان مـصر و مغـرب؛ «مجـال» = عرصـه پهناوری را تشکیل می‌داد و نه مرز مشخصی را. این تخوم = حـدود ثابـت و مـشخص نبوده؛ بلکه بر اساس حرکت قبائل بـدوی کوچـک و بـزرگ مـی‌شـده اسـت. یکـی از شاگردان خوش فکر ما این حقیقت را که به همه تاریخ مغرب مربوط می‌شود؛ دریافت و گفت: نشانه دو عاملی که به تاریخ مغرب جهت می‌دهد؛ یکی استقلال قبائل است که بر غرور شخصی بنا شده و دیگری محل حاصل خیزی برای مجموعه‌های هـم زیـست که بر اساس داده‌های طبیعی و زیست محیطی بزرگ و کوچک می‌شود.[۳]

اما در مورد سرشت تأثیر متقابل تمدنی در این تخوم = حدود؛ بایـد گفـت؛ ایـن کوشش فزاینده ایست به گونه‌ای که این تخوم = حدود، تبـدیل بـه «واحـد زیـست

---

۱. حسین مونس/ مصر و رسالتها/ ص ۳۳/ قاهره/ بدون تاریخ
۲. اصطخری/ المسالک و الممالک/ ص ۹۷/ قاهره/ ۱۹۶۱. ابن‌خلدون/ المقدمة/ ص ۲۳۱/ بیروت/ بدون تاریخ
۳. هاشم العلوی/ مجتمع المغرب الاقصی حتی منتصف القرن الرابع الهجری/ ج ۱/ص ۸۹/ رباط/ ۱۹۹۵

محیطی خاصی» شده است که به پیوند میان تمدنها و بارور شدن آنها کمک می‌کند و منجر به ویژگی تمدنی این مناطق می‌شود. این اضافه بر نقش آن به عنوان پلی برای تبادل تمدنها در دو سوی آن است. تخوم = حدود به این معنا، مناطق تماس و ارتباط‌اند؛ بیش از آنکه حدود سیاسی جدا کننده باشند. لذا مناطق حدودی در هند در برگیرنده فرهنگ هندی و رساننده آن به جهان اسلامی بوده است تا در تمدن عربی اسلامی تأثیر فعالی بر جای بگذارد و مناطق حدودی «الشامیة و الجزریة» بیانگر تأثیرات تمدن اسلامی در تمدن بیزانسی است به همان میزانی که برای رساندن فرهنگ یونانی به جهان اسلامی کمک کرد[1] علی رغم جنگ‌های دائمی که میان مسلمانان و بیزانسی‌ها صورت گرفت.

آنچه گذشت مقدمه‌ای مهم و ضروری است که از خلال آن می‌توان تأثیر متقابل تمدنی را در تخوم = حدود مصری مغربی نگریست. تأکید می‌کنیم که این تأثیر متقابل بسیار نیرومند بوده است. زیرا این تخوم = حدود از یک سو در میان کشورهای‌های عربی اسلامی واقع شده و از سوی دیگر مناطق امنی بوده که جنگ‌ها و درگیری‌های سیاسی و نظامی آن را آشفته نکرده است. اضافه بر این؛ این مناطق دشت‌های آماده‌ای بوده که موانع طبیعی نداشته که باعث عدم ارتباط شود و سرانجام اینکه قبائل عربی و بربر در این مناطق و دو طرف آن زیستند و همزه وصلی میان مصر و مغرب شدند.

باید تلاش کنیم رمز این قدرت متقابل تمدنی در این تخوم = حدود را با آگاهی

---

۱. از مظاهر تاثیر تمدن اسلامی در بیزانس؛ نقش عقیده اسلامی در پیروی از سیاست در بیزانس می‌باشد؛ یعنی تحریم پرستیدن تصاویر مقدس. همانند تاثیرپذیری مسلمانان از اندیشه یونانی؛ همان‌گونه که فلسفه اسلامی از نو افلاطونیان بهره گرفت؛ صرف نظر از تاثیرات بیزانسی‌ها در هنرهای اسلامی و تاثیر فنون جنگ بیزانسی در فنون جنگی اسلامی و این اضافه بر پدیدار شدن ادبیات مردمی است که از حرکت جهاد تاثیر گرفت؛ مثل زندگی السید البطال.

بر پایه‌ها و اساسی تفسیر نماییم که از این تأثیر متقابل و پیوسته پشتیبانی نمودند.

در اینجا باید نسبت به قضاوت‌های نادرستی هشدار دهیم که از «گسست معرفتی» میان سرزمین‌های مغرب و مشرق سخن می‌گویند. این گفتار اساس استشراقی دارد که برخی از پژوهشگران معاصر عرب آن را قاپیدند و تلاش کردند آن را تایید کرده و با روش‌های معاصر غربی پشتیبانی نمایند.[1] این پژوهشگران تلاش کردند ـ و در راس آنها اندیشمند پر آوازه مغربی محمد عابد الجابری ــ این طرح را ترویج نمودند و از شکل‌گیری تاریخی مغربی سخن راندند که مغایر با شکل‌گیری تاریخ مشرق اسلامی است و بر اساس آن؛ مخالفت در فرهنگ و اندیشه را بنا نهادند و از رویارویی عقل سخنورانه عرفانی مشرق عربی در برابر عقل استدلالی عقلانی مغربی سخن گفتند و از این مقولات تفسیرهای مختلفی کردند که برخی از آنها به عامل جغرافیایی مربوط می‌شود.

به نظر ما جغرافیای مصر و مغرب یکی از مهمترین علل پیوستگی میان مشرق و مغرب بوده است ـ نه جدایی ـ و تخوم = حدود غربی مصر به این پیوستگی و تأثیر متقابل تمدنی کمک کرده است. ما نیازی به تحقیق در جغرافیا جهت تأکید بر این قضاوت نداریم. جغرافیای موجود؛ ما را بی‌نیاز از لجاجت در این موضوع مهم می‌کند. به گونه‌ای که این دانشمند توانا می‌گوید که علی رغم وجود برخی تفاوت‌های جغرافیایی طبیعی میان مصر و مغرب؛ اما این مسئله مانع ارتباط تمدنی میان آنها نبوده است؛ بلکه بر عکس در آنجا «مشابهت در تکوین فعالیت آبادانی میان مصر و مغرب بوده است».[2]

---

۱. در مورد شکل‌گیری این گفتار اشتباه؛ رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ فکرة التاریخ بین الاسلام و المارکسیة/ مبحث با عنوان: القطیعة الابیستیمولوجیه بین المشرق و المغرب؛ حقیقة ام خرافة؟ ص ۸۱ و بعد از آن/ قاهره/ ۱۹۸۸

۲. نگاه کنید به: جمال حمدان/ شخصیة مصر/ ص ۱۲و ۷۲/ قاهره/ ۱۹۷۰

سهولت و روانی ارتباط ـ زمینـی و دریـایی ـــ بـیش از حـسابات بـد منطقـه‌ای می‌باشد.[1] حتی جغرافیای انسانی همگن عامل تأثیرگـذار و تعیـین کننـده‌ای در ایـن ارتباط فزاینده بوده است.[2] علی رغم وقوع اختلافات سیاسی میان دو طرف؛ اما ایـن مسئله نادر و زود گذر بوده و هرگز مانع ایفای نقش تمدنی متکامل و هماننـد بـرای مصر و مغرب در ساختن تمدن و فرهنگ «دار الاسلام» نبوده است.[3]

به باور ما مقوله اختلافات جغرافیایی مصر و مغـرب متعلـق بـه تـصورات کلـی جغرافیایی است. جغرافیای مصر تأکید می‌کند که آن دشت حاصلخیزی مـی‌باشـد و جغرافیای مغرب آن را در چارچوب مجموعه دشت؛ کوه و صحرا داخل می‌کند. این اختلاف به نظر ما مشوق پیوستگی و تأثیر متقابل می‌باشد؛ زیرا نیـاز شـدیدی بـرای تبادل تجاری میان طرفین وجود دارد. اما در مورد جغرافیای «تخوم» = حدود ـ یعنی مناطق مشترک بین دو منطقه ـ آن نیز متشابه است؛ زیرا صحرای بزرگ مغرب امتداد صحرای غربی مصر است و هیچ مانع طبیعی وجود نـدارد کـه باعـث عـدم ارتبـاط باشد. این مناطق آماده شده ایـست کـه در داخـل آن راه خـوبی وجـود دارد کـه از اسکندریه آغاز می‌شود و از سمت غرب با عبور از دره‌هـا و بیابـان‌هـا بـه سـرزمین سوس اقصی می‌رسد. این اضافه بر راه ساحلی است که از اسکندریه شروع می‌شود و به بنادر سرزمین مغرب حتی طنجه در منتهی الیه غرب می‌رسـد.[4] صـرف نظـر از سهولت ارتباط دریایی؛ بویژه بعد از آنکه دریای مدیترانه تبدیل به «دریاچه اسلامی» شد.[5] همه این راه‌ها را تجار؛ دانشمندان و حاجیان در تمام دوران میانه درنوردیدنـد

---

۱. همان/ ص ۲۶۹

۲. همان/ ص ۱۳

۳. همان/ ص ۱۷۰

۴. ادریسی/ صفة المغرب و ارض السودان و مصر/ ص ۱۳/ لیدن/ ۱۹۶۴

۵. Heyd, Histoire du commeree de Levant au moyen Ages, vol.۱, P.۴۴, leipzig, ۱۹۲۳-

ادامه در صفحه بعد

و کاروان دار تمدن و فرهنگ میان مصر؛ مغرب و اندلس شدند؛ همان‌گونه که در جایگاه خود آن را روشن خواهیم کرد.

این مسئله ما را به سخن در باره «جغرافیای انسانی» رهنمون می‌شود، به اعتبار اینکه عامل بسیار فعالی در ارتباط تمدنی است. زیرا می‌دانیم که خصائص قومی مشترکی ساکنان مناطق حدودی را دور هم جمع کرده؛ اگر چه یکسان نبوده است[۱] بلکه بیشتر ایشان در تمام دوران میانه در این تخوم = حدود بدون هیچ مانع طبیعی؛ سیاسی یا اداری رفت و آمد می‌کردند.

اگر چه ما گفته‌های علمای علم انساب گذشته در باره یک نژاد بودن مغاربه و مصری‌ها را باور نداریم؛ اما انکار نمی‌کنیم که خون عربی ـ بعد از فتح اسلامی و چه بسا قبل از آن ـ در شریان‌های بربر و مصری‌ها جریان یافت. در تمام دوران تاریخ میانه؛ مصر نقش فعالی در تعریب مغرب ایفا کرد که به هنگام مهاجرت بزرگ عربی توسط قبائل عربی بنی هلال؛ سلیم؛ زغبة و غیره انجام گرفت و از صحرای شرقی مصر به سوی سرزمین مغرب راه افتادند و تا قرن پنجم هجری آن را درنوردیدند. بنابراین ابن‌خلدون[۲] اشتباه نکرده وقتی قضاوت می‌کند که نشانه ها؛ شمایل؛ عادات و سنن مشترک «به دلیل کثرت تردد میان آنها.. و به حکم همسایگی» ساکنان مصر و مغرب را دور هم جمع کرده است.

یگانگی و برابری پشتوانه تمدنی گذشته در فتح اسلامی میان مصر و مغرب؛ به این تأثیر متقابل تمدنی و پشتیبانی از آن کمک کرد. کسی که تحولات تاریخی و تمدنی هر کدام از آنها را بررسی می‌کند؛ در می‌یابد که آنها به داده‌های تاریخی و

۵.

۱. جمال حمدان/ همان منبع/ ص ۴۶۱
۲. المقدمة/ ص ۳۷۱

تمدنی یکسانی، بویژه در زمینه دینداری و عقاید روی آوردند و میان آنها درگیری رخ نداد؛ بجز تهاجم لیبی به مصر در آخرین دوران فراعنه. می‌دانیم که این حادثه منجر به اختلاط انسانی شد و مغاربه شرقی از این طریق از تمدن فرعونی تأثیر پذیرفتند[1] کافی است بدانیم که پرستیدن قوچ مصری «خنوم» در سرزمین مغرب انتشار یافت و تا دورترین نقطه در مغرب ادامه یافت.[2]

همان‌گونه که مصر و مغرب توسط روم و بعد از آن بیزانس اشغال شدند و این مسئله باعث شد تا در دوران رومی ها، اسرای بربر بسیاری به مصر بیایند و در آنجا مستقر شوند.[3] این اضافه بر کسانی است که داوطلبانه به مصر مهاجرت کردند.[4]

در زمینه دین و عقاید؛ برخی از پژوهشگران بر این باورند که اعتقادات بربر مدیون فینیقی‌های شرقی و مصری‌هایی است که از طریق تجارت آن را به مغرب رساندند[5] و انتشار مسیحیت در مصر و مغرب از لحاظ شعله ور شدن درگیری‌های مذهبی میان فرق مختلف نصرانی؛ همزمان و متشابه بوده است و کلیساهای مصری و مغربی برای اشغالگران بیزانسی خطرناک بودند و این بیانگر روح استقلال و تحت تأثیر سیاست بیزانسی بود که مصر را مخزن غلات و شمال آفریقا را منبع روغن زیتون به حساب می‌آورد[6] و هر دو طرف از فرهنگ هلنی سیراب شدند؛ زیرا

---

۱. حسین مونس/ همان منبع/ ص ۳۳

۲. هاشم العلوی/ همان منبع/ ص ۱۲۲

۳. Maspero, G: Life in Ancient Egypt, P.۱۳۱, London, ۱۸۹۲.

۴. جمال حمدان/ همان منبع/ ص ۵۱

۵. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ الخوارج فی بلاد المغرب/ ص ۵۶ و بعد از آن/ رباط/ ۱۹۸۵.

۶. هاشم العلوی/ همان منبع/ ص ۱۲۹. از جمله شواهدی که بر یکسانی داده‌های تاریخی در بخش عقیدتی دلالت دارد؛آزار و شکنجه یهودیان مصر و مغرب در دوران رومی ها و نیز شورش یهودیان برقه علیه آنهاست که تاثیر مستقیمی در شورش یهود علیه حکومت روم داشت.

«مدرسه اسکندریه» برخی از علمای مغربی؛ امثال «اراتوستنیز» را در اختیار گرفت و سرانجام مصر و مغرب به فضل فتح اسلامی آزاد شدند. این بیان مختصر؛ ما را بر حقیقت مهمی آگاه می‌کند و آن اینکه ذهنیت مصری و مغربی از یک میراث تمدنی واحد سر چشمه گرفتند؛ همان «میراثی که از آن عبور نکردند» و بنا به گفته یکی از پژوهشگران باهوش[1] تأثیرات سازنده‌ای در زمینه پیوستگی تمدنی میان طرفین در دوران میانه اسلامی دارد.

بدیهی است که این تأثیر متقابل و پیوستگی تمدنی بعد از فتح اسلامی مصر شدیدتر شود؛ کافی است بدانیم که فتح سرزمین مغرب از مصر آغاز شد و به کمک اموال و مردان عرب مقیم در آن کامل گردید. در دوران حکمرانان و بعد از غلبه بر شورش‌های خوارج؛ مصر نقش بارزی در ایجاد صلح و ثبات در سرزمین مغرب ایفا کرد. از آن زمان هر دو طرف در ثبات سیاسی زیستند و هیچ کدام از حکومت‌های مستقل آنها چشم حمله به همسایه‌اش نداشت.

این مسئله ما را به عامل ثالثی رهنمون می‌شود که به رشد تأثیر متقابل تمدنی کمک کرد. تخوم و اصقاع = حدود و مرزهای میان دو منطقه، هرگز شاهد حملات نظامی توسعه‌طلبانه‌ای نبود که در خارج از تخوم = حدود آن جریان داشت. تفسیر این مسئله ریشه در دولت‌های نیرومند و مستقلی دارد که در مصر ایجاد شدند و مانع هرگونه تهاجمی از سوی مغرب به آن گردیدند. به لحاظ تاریخی ثابت شده است که بیشتر حملاتی که به مصر ـ در تمام طول تاریخش ـ شده از شمال یا شرق صورت گرفته است.[2] در خلال همه دوران اسلامی؛ تخوم = حدود غربی مصر شاهد

---

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به : مصطفی کمال عبدالعلیم/ یهود الاسکندریة فی عصر البطالمة و الرومان/ ص ۱۷۴ و بعد از آن/ قاهره/ ۱۹۷۰

۲. جمال حمدان/ همان منبع/ ص ۶

هیچ گونه درگیری نبوده که باعث رخنه در آن شده باشد.[۱] زیرا هر دو طرف به دلیل رویکرد سیاست خارجی مصر به سمت شرق از یک سو و ضعف حکومت‌های سیاسی مغربی ـ در دوران استقلال ـ از سوی دیگر؛ بر سلامت آنها اهتمام داشتند. آنچه که در باره حمله توسعه‌طلبانه مصر به سمت غرب ــ در دوران احمد بن طولون ـ گفته می‌شود؛ پندار مردودی است که ما در تحقیق سابق، نادرستی آن را ثابت کردیم[۲] و نفس همین قضاوت در مورد پندار حمله «اغالبه» مغرب گفته می‌شود که ضد حمله‌ای با هدف انتقام از طولونیان و استیلای بر مصر بوده است.[۳]

اما کسانی که فتح مصر را توسط فاطمیان حمله مغربی‌ها به حساب آورده‌اند[۴] در این ارزیابی اشتباه کرده‌اند؛ زیرا شکل‌گیری حکومت فاطمی در مغرب نخستین قدم دعوت اسماعیلیه بوده که مصر را همچون پایگاه و محل استقراری برای شاخ به شاخ شدن و سرنگونی خلافت عباسی و ایجاد حکومت علویان بزرگ می‌نگریسته است که سایر مناطق «دار الاسلام» را به هم می‌پیوندد.

مصر منبع دیگر نیروهای مخالف اسلامی بوده است؛ به گونه‌ای که مبلغان آن اقدام به نقش مهمی جهت تاسیس بیشتر حکومت‌های مغربی در دوران میانه نمودند. حکومت رستمیان در مغرب نزدیک و میانه؛ آنگاه که جدایی سیاسی و مذهبی میان بخش‌های آن شعله ور شد؛ از مبلغانش در مصر کمک گرفت.[۵] حکومت ادریسیان در مغرب دور با حمایت مبلغان زیدیه در مصر تاسیس شد. ما اسنادی داریم که روشن می‌کند این مبلغان برای انتقال ادریسیان از مغرب به مصر

۱. ایشهورن/ ذکر بلاد المغرب/ ص ۸/ بدون تاریخ
۲. نگاه کنید به: محمود اسماعیل/ الاغالبه/ ص ۷۰ و بعد از آن
۳. همان/ ص ۷۴ و بعد از آن
۴. نگاه کنید به: جمال حمدان/ همان منبع/ ص ۷۱
۵. نگاه کنید به: محمود اسماعیل/ الخوارج فی بلاد المغرب/ ص ۱۵۷ و بعد از آن

مهیا می‌شدند. اگر حمایت حکمرانان مصر نبود؛ عباسیان نمی‌توانستند حکومت سنی اغالبه را در افریقیه ایجاد نمایند. ابراهیم بن اغلب موسس این حکومت در مصر بزرگ شد و قبل از عزیمت به مغرب تحت آموزش فقهای آن بود[1] و هنگامی که حکومت مرابطین ایجاد شد و بیشتر بخش‌های آن سرزمین با هم متحد شدند؛ به سمت شرق توسعه نیافت؛ بلکه بر عکس متوجه اندلس شد. محمد بن تومرت «مهدی» موحدین با هدف همکاری مشترک برای مقابله با جنبش صلیبیان در شرق و در اندلس؛ ارتباط تنگاتنگی با ایوبیان داشت. کوتاه سخن اینکه: روابط سیاسی میان مصر و مغرب با همه دوستی و ثباتش؛ فضای مناسبی برای تأثیر متقابل تمدنی میان آنها بوجود آورد که پایه‌های نیرومندی برای رشد این تأثیر متقابل و پیوستگی ایجاد نمود. یکی از پایه‌های اساسی دیگر ـ آخرین آن ـ جهت تقویت پیوستگی تمدنی در تخوم = حدود غربی مصر؛ در فعالیت تجاری رشد یافته میان دو طرف نهفته است. موقعیت مصر در وسط جهان اسلامی و همسایگی آن با سرزمین مغرب؛ این امکان را ایجاد کرد تا محل گذری برای تجارت مشرق به مغرب و همچنین مغرب به مشرق باشد.[2]

همان‌گونه که دشت حاصلخیز و مرکز پیشرفته فعالیت صنعتی بودن؛ این کشور را بازاری برای صادرات به مغرب و نیز واردات محصولات و کالاهای تولیدی آن نمود. بنابراین «موریس لومبار» درست گفته و مصر و مغرب را یک واحد اقتصادی به حساب آورده است و پژوهشگر تاریخ مصر و مغرب در دروان حکمرانان که شورش خوارج اوج گرفته بود؛ از اموال سالانه‌ای آگاه می‌شود که مصر به حکمرانان

---

۱. ابراهیم بن اغلب در قصیده‌ای از تاثیر مصر و فضائل آن سخن می‌گوید؛ در این قصیده آمده است: ما سرت میلا و لا جاوزت مرحله/ الا و ذکرک یتثنی دائما عنقی/ ولا ذکرتک الا بت مرتقبا/ ارعی النجوم کأن الموت معتنقی نگاه کنید به: محمود اسماعیل/ الاغالبه/ ص ۲۰

۲. جمال حمدان/ همان منبع/ ص ۱۹۱

مغرب در این دوره تقدیم نمـود. در دوران‌هـای بعـدی دو طـرف بـرای اسـتفاده از تجارت جهانی شرق و غرب همکاری کردند؛ همان‌گونه که مصر از تجارت طـلا و برده سود برد که در انحصار تجار مغربی بود.

این فعالیت تجاری رو به گسترش باعث حضور گسترده تجار مغربی در مـصر و تجار مصری در سرزمین مغرب گردید[1] که تأثیرمتقابل تمدنی میان آن دو را افـزایش داد. این مسئله همچنین به اقدام تجار یهود «الرهادنة» و بعداً تجار «الکارم» منجر شد که در سایر شهرهای جهان اسلام در نقش تحکیم پیونـد میـان مـصر و مغـرب[2] در سطح نظام‌های حاکم مسافرت می‌کردند؛ به گونـه‌ای کـه یهـود کالاهـای لـوکس و تجملاتی و کمیاب را تجارت می‌کردند کـه در دربارهـا رونـق داشـت. همچنـین از مظاهر این پیوستگی این بود که دو طرف دینارهای طـلا را در ایـن معـاملات بکـار می‌بردند و نیز بهره‌مندی مصر از طلای مغرب که از سودان[3] می‌آمـد؛ مـسئله‌ای کـه باعث نیرومند شدن اقتصادش شد. بنابراین «کلود کاهن» به درستی تجارت را یکـی از مهمترین علل وحدت جهان اسلام در سطح تمدنی به حساب می‌آورد.

از نتایج مهم فعالیت تجاری؛ رسیدن به پیوسـتگی نـژادی و آمیختگـی خـونی و انسجام سرشتها و همگن شدن اعتقادات و سنت‌هاست[4] و شاید این مسئله تفسیرگر خصلت اعتدال مصری‌ها و مغربی‌ها و مقابله آنها با نظریات و اعتقادات فرق مذهبی تندرو باشد؛ زیرا همه این مذاهب از بین رفتند تا مـذهب سـنی در مـصر و مغـرب

---

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: محمود اسماعیل/ الاغالبه/ ص ۸۰ و بعد از آن
۲. ارشیبالد لویس/ القوی البحریة و التجاریة فی البحر المتوسط/ ترجمه عربـی/ ص ۲۵۳/ قـاهره/ بـدون تاریخ
۳. محمود اسماعیل/ الخوارج/ ص ۲۷۹
۴. حسین مونس/ همان منبع/ ص ۳۱

حاکم شود.[1] همان‌گونه که توجیه گر ناچیز بودن اختلافات سیاسی و شیوع نوعی از همزیستی مسالمت آمیز است که فضای مناسبی برای گسترش تأثیر متقابل تمدنی و فرهنگی بوجود آورد. اگر که برخی مبالغه کردند و نقش تمدنی مصر را برتر به حساب آوردند تا آن حد که «حدود غربی مصر به لحاظ تمدنی تا اقیانوس اطلس کشیده شده است».[2] اما به نظر ما مغاربه از نقش دریافت کننده فراتر رفتند و با بهره‌مندی در تمدن اسلامی مصر سهیم شدند. برای ما کافی است اشاره کنیم که طراحان قاهره و اسامی بسیاری از روستاهای مصر و القاب فقها و متصوفان مصر؛ مغربی بوده است. شاید تأثیر ابن‌خلدون در فرهنگ مصری بهترین دلیل بر درستی گفته ما باشد. اگر ما به صحت این گفته متواتر در مورد نقش «فقیه ـ تاجر» در تکوین و شکوفایی تمدن «دار الاسلام» برسیم؛ بزودی خواهیم توانست نقش بارز تجار و فقهای مغرب در فرهنگ مصر را بیان کنیم.

واقعیت این است که «سفر در جستجوی دانش» در تخوم = حدود غربی مصر مستمر و پیوسته بوده است. به عنوان مثال؛ می‌دانیم که «ذوالنون المصری» ـــ نظریه‌پرداز التصوف ـ همه عمرش را در سفر میان مصر و مغرب گذرانید. همین مسئله در مورد امام «سحنون» ـ پیشوای مالکیان مغرب ـ و «السید احمد البدوی» و بسیاری دیگر گفته می‌شود. اما از جمله سفرنامه نویسان و جغرافیا دانان مغربی که از مصر دیدار کردند؛ العبدری و ابن‌بطوطه‌اند که به همه جهان اسلام از مغرب تا مشرق سیر و سفر کردند. این حکم در مورد ادبا، هنرمندان و شعرایی هم صادق است که از سرزمین مغرب بعد از ادای مناسک حج به مصر آمدند و در آنجا سکنا

۱. جمال حمدان/ همان منبع/ ص ۴۶۶ - ۴۶۷
۲. نگاه کنید به: حسین مونس/ همان منبع/ ص ۳۴

گزیدند.[۱]

خلاصه کلام: تأثیر متقابل تمدنی مصر و مغرب در خلال دوران میانه در نتیجه عوامل متعددی اعم از جغرافیایی، نژادی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، گسترده بوده است. اما در مورد تجلیات این تأثیر متقابل، نیاز به نگارش مجلدات ویژه است.

۱. حاجیان مغربی از دو طریق خشکی ـ ساحلی و راه صحرایی سوار ـ می‌شدند تا به مصر برسند و از آنجا به سرزمین حجاز بروند. همان‌گونه که حاجیان در محکم کردن رابطه بی‌عیب و نقص میان مصر و صحرای جنوب افریقا سهیم بودند و همچنان اسامی سرزمینشان مثل التکرور و تمبکتوکنی بر بزرگان آنان که به مصر آمدند و در آنجا سکنا گزیدند؛ وجود دارد

نمایه

آ، ا

ابراهیم, ۹, ۱۸۲

ابراهیم بن اغلب, ۱۸۲

ابراهیم علی طرخان, ۱۲۸

ابن‌الاثیر, ۱۳۲, ۱۳۳

ابن‌الندیم, ۱۰۱, ۱۰۲

ابن‌بسام, ۴۷

ابن‌بطوطه, ۱۸۶

ابن‌حزم, ۱۰, ۳۰, ۳۱, ۳۲, ۳۳, ۳۷, ۳۹, ۴۱, ۴۲, ۴۳, ۴۴, ۴۵, ۴۶, ۴۷, ۴۸, ۴۹, ۵۰, ۵۱, ۵۲, ۵۳, ۵۴, ۵۵, ۵۶, ۵۷, ۵۸, ۵۹, ۶۰, ۶۱, ۶۷

ابن‌خلدون, ۱۰, ۳۳, ۳۴, ۵۲, ۹۸, ۱۰۵, ۱۳۸, ۱۴۰, ۱۴۱, ۱۴۲, ۱۴۳, ۱۴۴, ۱۴۵, ۱۴۶, ۱۴۷, ۱۴۸, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۷۴, ۱۷۸, ۱۸۵

ابن‌رشد, ۴۹, ۶۷, ۸۱, ۱۶۰, ۱۶۳

ابن‌سینا, ۴۸, ۶۷, ۸۱, ۱۰۸, ۱۶۰

ابن‌شیرزاد, ۱۲۷

ابن‌طیفور, ۹۸

ابن‌عبدالحکم, ۹۸

ابن‌عربی, ۵۹

ابن‌قتیبه, ۹۸, ۱۰۰

ابن‌مَسَرّه, ۴۱, ۴۷, ۵۸

ابن‌هیثم, ۱۰۸, ۱۶۰

ابوالعرب تمیم, ۱۰۰

ابوشجاع, ۱۱۰, ۱۱۲, ۱۳۶

ابوللو, ۱۵۸

ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم, ۴۲

اتحاد شوروی, ۱۶۵

اجتهاد, ۴۳, ۸۳, ۱۱۰

احمد الطاهری, ۱۴۸

احمد امین, ۵۸, ۶۰, ۱۱۳

احمد بن طولون, ۱۸۱

احمد صادق سعد, ۱۲۴

احمد عبدالحلیم یونس, ۱۳۲

احیاءالعلوم الکبیر, ۱۳

اخشیدیان, ۱۷۳
اخوان الصفا, ۳۱, ۳۳, ۴۱, ۴۷, ۴۸, ۵۸, ۶۶, ۶۷, ۷۳, ۱۰۸, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۳۸, ۱۴۰, ۱۴۲, ۱۴۳, ۱۴۴, ۱۴۶, ۱۴۷, ۱۴۸, ۱۴۹, ۱۵۱
اخوان المسلمین, ۷۲
آدام مولر, ۱۴
ادب التاریخ عند العرب, ۱۰۸
ادریسی, ۱۶۱, ۱۷۷
ادریسیان, ۱۸۲
ادوارد گیبون, ۱۶۲
ادونیس, ۶۸
اراتوستنیز, ۱۸۰
ارسطو, ۳۳, ۵۸, ۱۳۸, ۱۴۰, ۱۴۴, ۱۴۵, ۱۴۶, ۱۴۸, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۵۷
ارشیبالد لویس, ۱۸۴
آرنولد توینبی, ۶۵
اروپا, ۱۲۳, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۵۷, ۱۵۸, ۱۶۱
آزر, ۹
استخر, ۱۳۶
استشراق, ۷۵
استعمار غربی, ۱۵۶
اسرائیل, ۱۵۶
اسکندر افرودیسی, ۸۶
اسکندر مقدونی, ۱۵۷
اسکندریه, ۱۷۳, ۱۷۴, ۱۷۷, ۱۸۰
اسلام, ۸, ۱۰, ۲۹, ۳۴, ۴۱, ۵۷, ۷۲, ۹۸, ۹۹, ۱۰۵, ۱۰۶, ۱۰۸, ۱۱۳, ۱۱۸, ۱۲۲, ۱۲۳, ۱۲۵, ۱۵۲, ۱۵۴, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۵۷, ۱۵۸, ۱۶۰, ۱۶۱, ۱۶۲, ۱۶۳, ۱۶۴, ۱۶۵, ۱۷۲, ۱۸۴, ۱۸۶
اسلام‌گرایی, ۸۵
اشبیلیه, ۴۹
اشکالیة المنهج فی دراسة تراث, ۹, ۱۰
اشکالیه‌المنهج فی دراسه تراث, ۲۹
اصطخری, ۱۷۴
اصفهانی, ۱۰۳, ۱۰۹, ۱۱۱
اعتزالی, ۴۱, ۴۷, ۶۷, ۱۰۴, ۱۱۲, ۱۱۴
اغالبه, ۱۸۱, ۱۸۲
اقطاع, ۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۴
اقطاع الاستغلال, ۱۲۹
اقطاع رقبة, ۱۳۴
اقیانوس اطلس, ۱۸۵
اکسفورد, ۱۳۶
اگوست کنت, ۱۲, ۱۵
الابداع؛ التالیف, ۸۶
الاحکام السلطانیة, ۱۲۴
الاحکام فی اصول الاحکام, ۵۲
الادارسة, ۱۰, ۴۶
الاسلام السیاسی بین الاصولیین و العلمانیین, ۶۹, ۱۶۶
الاغالبه, ۱۸۱, ۱۸۳, ۱۸۴
الاقطاع الشرقی بین علاقات الملکیة و نظام التوزیع, ۱۲۷
البدء و التاریخ, ۱۱۱
البشیر بن سلامة, ۱۴۳

البلخی, ۱۰۳
آل‌بویه, ۱۰, ۳۳, ۴۶, ۱۲۰, ۱۲۲, ۱۲۳, ۱۲۵, ۱۲۶, ۱۲۷, ۱۲۸, ۱۳۰, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۳۴, ۱۳۵, ۱۳۶, ۱۳۷
التاثیر المنهجی لعلوم الحدیث فی مناهج المورخین, ۱۰۸
التاریخ العربی و المؤرخون, ۴۰
التاریخ و المؤرخون العرب, ۱۰۱
التحول؛ التراکم, ۸۱
التراث و التجدید, ۶۹, ۷۲, ۷۴, ۷۷, ۸۰
التراث و القضایا العصر, ۱۰
التعریف لحدود المنطق, ۵۸
التکرور, ۱۸۶
التنبیه و الاشراف, ۱۰۴, ۱۰۵, ۱۰۶, ۱۰۷
التنوخی, ۱۳۵
التوسیر, ۷۸
الجزریة, ۱۷۴
الجغرافیا توجه التاریخ, ۱۷۲
الحکمة النظریة, ۸۰, ۸۱
الحیاة الاقتصادیة فی العراق فی العصر البویهی, ۱۲۴
الخراج, ۱۲۴
الخوارج فی بلاد المغرب, ۱۷۹, ۱۸۲
الدار البیضاء, ۹۹, ۱۴۳
الدیوان الشرقی, ۱۶۲
الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة, ۴۷
الردة, ۷۱
الرسائل, ۵۱, ۵۳, ۱۴۶, ۱۴۷, ۱۴۸
الرهادنة, ۱۸۴
السراسنه, ۱۵۷
السید احمد البدوی, ۱۸۵
السید البطال, ۱۷۵
الشامیة, ۱۷۴
الشیبانی, ۱۰۲
الصورة الغربیة و الدراسات الغربیة الاسلامیة, ۱۶۶
العبدری, ۱۸۶
العبر, ۱۴۲, ۱۴۵, ۱۴۸
العروة الوثقی, ۷۲
العصر البویهی, ۱۲۶
الفرج بعد الشدة, ۱۰۳, ۱۳۵
الفرد بل, ۱۶۳
الفصل, ۴۹, ۵۳, ۵۴, ۵۵
الفصل فی الملل و الاهواء و النحل, ۴۹, ۵۴, ۵۵
الفکر الاسلامی الحدیث، بین السلفیین و المجددین, ۱۰
الفهرست, ۱۰۱, ۱۰۸, ۱۰۹
القطیعة الابیستیمولوجیه بین المشرق و المغرب؛ حقیقة ام خرافة؟, ۱۷۶
القوی البحریة و التجاریة فی البحر المتوسط, ۱۸۴
الکاتب, ۷۰
الکارم, ۱۸۴
الکامل ایوبی, ۱۶۱
الکامل فی التاریخ, ۱۳۲

الله, ۳۵, ۸۵, ۱۵۸, ۱۶۲
الماوردی, ۱۳۰
المجلة العربية للعلوم الانسانية, ۱۴۰
المجلس الاعلی للثقافة, ۱۷۰
المحلی, ۴۸
المرية, ۴۹
المسالک و الممالک, ۱۷۴
المطهر المقدسی, ۱۱۱
المقدمة, ۵۲, ۱۴۶, ۱۴۹, ۱۷۴, ۱۷۸
المقدمه, ۱۴۵, ۱۴۸, ۱۴۹
المنظور الحضاری فی التدوين التاريخی, ۱۰۲
المهدی, ۱۰۲
النزعات المادية فی الفلسفة العربية الاسلامية, ۶۸
النظم الاقطاعية فی العصور الوسطی, ۱۲۸
الهيات مسيحی, ۷۰
الوعی و الوعی الزائف, ۷۳
امام علی بن ابی‌طالب, ۷
امامت, ۴۸, ۵۵, ۵۶
امپراتوری بیزانس, ۱۵۵
امپریالیزم, ۱۵۵
آمریکای لاتین, ۷۰
اموی, ۴۶, ۴۷, ۴۸, ۴۹, ۵۴, ۶۱
امویان, ۴۲, ۴۵, ۴۶, ۴۸, ۵۵, ۱۷۲
انبیا, ۹
آنتونیو گرامشی, ۱۵
انجیل یوحنا, ۱۵۸
اندلس, ۳۳, ۴۱, ۴۲, ۴۳, ۴۵, ۴۶, ۴۷, ۴۸, ۴۹, ۵۰, ۵۱, ۵۳, ۵۴, ۵۵, ۵۶, ۵۹, ۶۰, ۶۱, ۱۵۵, ۱۵۹, ۱۷۸, ۱۸۳
اندلسی, ۴۲, ۴۴, ۴۵, ۴۷, ۵۴, ۵۷, ۵۸, ۱۷۱
انظمة استثمار الارض الزراعية فی العصر العباسی, ۱۳۲
انگلس, ۱۵, ۱۶۵
انور سادات, ۷۱
اوروبا و الاسلام, ۱۶۶
اوکلی, ۱۶۲
ایتالیا, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۶۰
ایدئولوژیک‌گرایی, ۷۴, ۷۵, ۸۹
ایران, ۲۲, ۷۲, ۱۵۷, ۱۶۵
ایشهورن, ۱۸۱
ایغار, ۱۳۴
ایمره لاکاتوش, ۱۷
ایوبیان, ۱۷۳, ۱۸۳

ب

بؤس الاديولوجيا, ۱۶۶
بابلی, ۱۵۰
بادر, ۱۴
بارتولد, ۱۶۵
باطنیه, ۴۷
بالنثيا, ۵۷
بدن, ۱۳
بربر, ۵۶, ۱۵۷, ۱۷۳, ۱۷۵, ۱۷۸, ۱۷۹
برخورد تمدنها, ۱۶۵
برده‌داری, ۲۸, ۱۵۵, ۱۵۷

برقه, ۱۷۳, ۱۷۴, ۱۸۰
بروکلمان, ۱۰۱, ۱۰۹
بریان تینر, ۱۶۶
بعض مؤرخی الاسلام, ۹۹
بغداد, ۴۵, ۴۶, ۹۹, ۱۷۳
بغدادی, ۱۱۲
بلاذری, ۹۸, ۱۰۰
بنی هلال, ۱۷۸
بنیادگرایی, ۷۱, ۱۶۵
بهاء الدوله, ۱۳۲
بودایی, ۱۶۱
بورژوازی, ۳۰, ۳۹, ۴۱, ۶۶, ۱۰۰, ۱۰۳, ۱۰۴, ۱۰۷, ۱۲۶, ۱۲۸, ۱۳۵, ۱۵۵, ۱۵۹, ۱۶۲, ۱۶۳
بوکاچیو, ۱۶۱
بیروت, ۴۰, ۴۱, ۴۳, ۴۴, ۵۱, ۵۶, ۶۶, ۸۴, ۹۸, ۱۰۱, ۱۰۴, ۱۰۸, ۱۱۱, ۱۱۴, ۱۲۴, ۱۲۵, ۱۲۷, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۴, ۱۳۵, ۱۴۲, ۱۴۳, ۱۴۶, ۱۴۷, ۱۴۸, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۶۶, ۱۷۴
بیرونی, ۲۷, ۳۳, ۵۲, ۵۹, ۱۰۸, ۱۱۲, ۱۱۴, ۱۱۵, ۱۱۶, ۱۱۷, ۱۱۸, ۱۴۶, ۱۴۹, ۱۶۰, ۱۶۳, ۱۷۱
بیزانطی‌ها, ۱۵۷
بیوس دوم, ۱۶۱

پ

پاپ, ۱۵۹
پارسونز, ۱۷, ۲۷
پتراک, ۱۶۱
پدیده‌گرا, ۷۳
پژوهشکده تاریخ اسلام, ۹
پطرس الموقر, ۱۶۰
پل فایرابند, ۱۷
پیامبر, ۱۵۸, ۱۵۹

ت

تاریخ الادب العربی, ۱۰۱
تاریخ العالمی, ۵۷
تاریخ العرب و الشعوب الاسلامیة, ۱۲۶, ۱۳۶
تاریخ الفکر الاندلسی, ۵۵
تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء, ۱۱۱
تاریخیة الفکر العربی, ۴۳
تراثنا کیف نعرفه, ۶۸
ترک, ۴۶, ۱۲۸, ۱۳۳
تسویغ, ۱۳۴
تصوف, ۱۰۳
تکوین العقل العربی, ۴۳, ۴۵, ۴۹
تمبکتوکنی, ۱۸۶
تمدن اسلام, ۱۶۲
تمدن فرعونی, ۱۵۷, ۱۷۹
تملیک, ۱۳۴
تن, ۱۲, ۶۶
تهران, ۱۰۰, ۱۱۲, ۱۵۰
تور ـ بواتیه, ۱۵۵
تولستوی, ۱۶۵

توماس کوهن, ۱۷
تونس, ۱۰۰, ۱۴۵

ث

ثامسطیوس, ۸۶

ج

جابر عصفور, ۷۶
جابری, ۴۵, ۴۶, ۴۹
جان استوارت میل, ۱۳, ۱۶, ۲۳
جان لاک, ۱۳
جب, ۹۸, ۱۰۸
جدل الفقه و التاریخ, ۶۷
جذوة المقتبس فی ذکر ولاة الاندلس, ۶۰
جمال حمدان, ۱۷۱, ۱۷۶, ۱۷۸, ۱۷۹, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۳, ۱۸۵
جمهرة انساب العرب, ۴۹, ۵۴, ۵۶
جنگ‌های صلیبی, ۱۵۶, ۱۵۹
جوردن ایست, ۱۷۲

ح

حجاز, ۱۵۶, ۱۸۶
حجة الوداع, ۵۱
حجت‌الله جودکی, ۱۱
حسن حنفی, ۱۰, ۳۳, ۴۹, ۵۰, ۶۳, ۶۵, ۶۸, ۶۹, ۷۰, ۷۱, ۷۲, ۷۳, ۷۴, ۷۶, ۷۷, ۷۸, ۷۹, ۸۰, ۸۲, ۸۴, ۸۵, ۸۶, ۸۸, ۸۹, ۹۰, ۹۱, ۹۲
حسن منیمنة, ۱۳۴
حسین مروة, ۶۸
حسین مونس, ۱۷۳, ۱۷۹, ۱۸۴, ۱۸۵
حمص, ۶۸
حمیدی, ۶۰, ۶۱
حنبلی, ۱۰۰
حوار المشرق و المغرب, ۹۲

خ

خلفای راشدین, ۱۰۰
خلیفه, ۴۶, ۴۸, ۱۲۴
خوارج, ۱۸۰, ۱۸۳
خوارزمی, ۱۰۸
خیران العامری, ۴۹

د

دار الاسلام, ۴۰, ۱۷۲, ۱۷۷, ۱۸۲, ۱۸۵
دار صادر, ۱۴۶
دالامبر, ۱۴
دانته, ۱۶۰
دانشگاه الزهرا, ۱۲
دانیل لتیل, ۱۷
داود اصفهانی, ۴۴
دراسات الاسلامیة, ۷۳
دراسات فی الفکر و التاریخ الاسلامی, ۱۳۱
دراسات فی الفکر والادب, ۶۸
دراسات فی المفاهیم الاقتصادیة لدی المفکرین الاسلامیین کتاب الخراج لابی یوسف, ۱۲۴

دراسات نقدیة فی ضوء المنهج الواقعی, ۶۸
دراسة فی حضارة الاسلام, ۹۸
دکارت, ۱۳
دورکیم, ۱۷
دورکیمی, ۱۶۴
دورگه‌ها, ۵۶
دیلتای, ۱۴
دیلم, ۴۶, ۱۳۱, ۱۳۳
دیوید اشتراوس, ۱۴

ذ

ذکر بلاد المغرب, ۱۸۱
ذم المنکر, ۱۰۳
ذوالنون المصری, ۱۸۵
ذیل کتاب تجارب الامم, ۱۱۰, ۱۳۶

ر

راجر بیکن, ۱۶۰
رازی, ۱۶۰, ۱۶۳
رافت عبدالحمید, ۱۶۶
رایت ملیز, ۸۴
رباط, ۱۷۴, ۱۷۹
رسائل اخوان الصفاء, ۱۱۱
رسالة فی فضائل الاندلس, ۵۰
رسالة فی مراتب العلوم, ۵۰
رستمیان, ۱۸۲
رم, ۱۵۵, ۱۵۷, ۱۶۰
رنسانس, ۱۶۱, ۱۶۲
رواد التنویر فی الفکر العربی, ۶۷
روجر دوم, ۱۶۰
روزنتال, ۴۰, ۹۹, ۱۰۱, ۱۰۲, ۱۰۷, ۱۰۹, ۱۱۱, ۱۱۳
روش تاریخی, ۲۹, ۳۲, ۷۷, ۷۸, ۷۹, ۸۰, ۸۱, ۸۲, ۹۲, ۱۷۰
روش تحلیل محتوا, ۲۹, ۷۶, ۸۸
رولان, ۱۵۹
روم, ۱۵۸, ۱۷۹, ۱۸۰
رومی‌ها, ۱۵۷, ۱۸۰
ریچارد سوذرن, ۱۶۶
ریچارد سیمون, ۱۶۲

ز

زغبة, ۱۷۸
زیدی, ۱۱۲, ۱۱۴, ۱۲۷

ژ

ژ. ب. ویکو, ۱۴
ژئوپولوتیک, ۱۰۶
ژان ژاک‌روسو, ۱۳

س

ساختارگرا, ۲۶, ۷۳, ۸۳
ساختارگرایی, ۲۹, ۳۳, ۷۱, ۷۷, ۷۸, ۷۹, ۸۰, ۸۲, ۸۳, ۸۴, ۸۵, ۸۶, ۸۸, ۹۰
سادات, ۷۱, ۱۳۳
سافاری, ۱۶۲

سالرن, ۱۶۰
سالم احمد محل, ۱۰۲, ۱۱۰
سامی, ۱۶۴
سحنون, ۱۸۵
سخاو, ۱۱۸
سعد بن عبدالله القمی, ۱۰۳
سلجوقیان, ۴۶
سلیم, ۱۷۸
سن سیمون, ۱۲, ۱۵
سنی, ۴۱, ۱۸۲, ۱۸۵
سوری, ۶۸
سوریه, ۶۸
سوس اقصی, ۱۷۷
سوسیالیست, ۴۸, ۱۶۵
سوسیالیستی, ۷۰, ۷۲, ۹۰, ۱۲۵, ۱۶۵
سوسیولوجیا الفکر الاسلامی, ۴۱, ۴۵, ۴۹, ۸۴, ۱۲۶, ۱۴۹
سیسیل, ۱۵۶, ۱۶۰
سیگر البارابانتی, ۱۶۰

ش

شارل, ۱۳
شاکر مصطفی, ۴۰, ۱۰۱, ۱۰۴, ۱۰۵, ۱۰۶, ۱۰۸, ۱۱۰
شام, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۵۷
شرق, ۱۸, ۳۴, ۴۱, ۴۶, ۴۸, ۶۰, ۶۱, ۱۲۲, ۱۵۵, ۱۵۷, ۱۶۲, ۱۷۳, ۱۸۱, ۱۸۳, ۱۸۴
شرق‌شناسان, ۳۴, ۷۰, ۸۸, ۱۶۴
شعوبیگری, ۵۹
شعوبیه, ۱۰۰
شکل‌گرایی‌ها, ۸۵
شلایر ماخر, ۱۴
شلومو افینیری, ۱۶۴
شلیمة محمد بن الحسن, ۱۰۳
شلینگ, ۱۴
شمال افریقا, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۵۷, ۱۵۸, ۱۷۳, ۱۸۰
شومپیتر, ۱۴
شیراز, ۱۳۶
شیعی, ۴۱, ۴۷, ۸۱, ۱۲۵

ص

صاعد اندلسی, ۴۷
صاموئل هانتینگتون, ۱۶۵
صفة المغرب و ارض السودان و مصر, ۱۷۷
صلاح الدین, ۱۶۰
صلاح فضل, ۷۶
صلیبیان, ۱۸۳
صمصام الدوله, ۱۲۹, ۱۳۲
صهیونیسم, ۱۶۴
صورة الاسلام فی اوروبا فی العصور الوسطی, ۱۶۶
صوفیه, ۴۵, ۱۰۳

ط

طبری, ۹۸, ۱۰۰

طبقات الامم, ۵۷, ۵۸, ۵۹
طبقات المعتزلة, ۱۰۳
طبقات علماء افریقیة, ۱۰۰
طعمه, ۱۳۴
طنجه, ۱۷۷
طه حسین, ۱۴۲
طوق الحمامة, ۵۴, ۵۶
طوق الحمامة فی الالفة و الالاف, ۵۶
طولونیان, ۱۷۳, ۱۸۱
طیب تیزینی, ۶۸, ۷۷

ظ

ظهر الاسلام, ۵۸, ۱۱۳

ع

عباسی, ۴۱, ۴۶, ۶۶, ۱۲۵, ۱۲۷, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۷۳, ۱۸۲
عباسیان, ۴۵, ۱۷۲, ۱۸۲
عبدالحلیم عویس, ۴۷, ۵۱, ۵۳, ۵۵, ۵۷, ۵۹
عبدالحلیم محمود, ۱۶۶
عبدالعزیز حمودة, ۷۶
عبدالعزیز عزت, ۱۱۰
عبدالقاهر جرجانی, ۷۹
عبدالله العروی, ۴۲, ۴۳
عبدالله الغذامی, ۷۶
عبدالناصر, ۷۱
عثمانی, ۱۵۶, ۱۶۱
عراق, ۲۳, ۱۲۳, ۱۲۵, ۱۲۷, ۱۲۸, ۱۳۰
عرب, ۳۴, ۵۶, ۶۰, ۶۷, ۶۸, ۷۰, ۷۵, ۷۶, ۱۰۵, ۱۰۹, ۱۲۵, ۱۴۰, ۱۴۱, ۱۴۲, ۱۴۳, ۱۵۷, ۱۶۱, ۱۶۲, ۱۶۳, ۱۶۴, ۱۷۵, ۱۸۰
عربی, ۹, ۳۴, ۳۹, ۴۰, ۴۳, ۴۴, ۴۵, ۵۴, ۵۵, ۵۶, ۶۵, ۶۸, ۷۰, ۷۵, ۹۲, ۹۸, ۹۹, ۱۰۱, ۱۲۵, ۱۲۷, ۱۴۰, ۱۴۱, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۴, ۱۵۶, ۱۶۰, ۱۶۳, ۱۶۴, ۱۶۵, ۱۶۶, ۱۷۲, ۱۷۴, ۱۷۵, ۱۷۶, ۱۷۸, ۱۸۴
عضد الدوله, ۱۳۶
عفت الشرقاوی, ۱۰۸
علم التاریخ عند المسلمین, ۴۰, ۹۹
علم العمران و الابیستیمولوجیا الارسطیة, ۱۴۰, ۱۴۴, ۱۵۱
علم تاریخ, ۱۲, ۱۶, ۲۱, ۳۲, ۴۰, ۴۱, ۵۰, ۵۱, ۹۷, ۹۸, ۹۹, ۱۰۱, ۱۰۲, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۱۰
علم حدیث, ۸, ۱۰۱
علویان, ۱۸۲
علی احمد سعید اسبر, ۶۸
علی ادهم, ۹۹
علی الوردی, ۱۴۲
علی رجبلو, ۱۲

غ

غرب, ۱۰, ۱۷, ۲۹, ۳۴, ۴۸, ۷۵, ۱۲۲, ۱۵۲, ۱۵۴, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۵۷, ۱۵۸, ۱۵۹, ۱۶۲, ۱۶۵, ۱۷۳, ۱۷۷, ۱۸۱, ۱۸۴

ف

فؤاد خلیل, ۱۲۷, ۱۳۳
فئودالیزم, ۳۰, ۳۹, ۴۸, ۶۶, ۶۷, ۱۲۲, ۱۲۳, ۱۲۵, ۱۲۶, ۱۲۷, ۱۲۸, ۱۲۹, ۱۳۱, ۱۳۳, ۱۳۴, ۱۳۵, ۱۵۵, ۱۵۸, ۱۶۲
فئودالیسم, ۳۰, ۱۰۳, ۱۰۴
فارابی, ۴۸, ۶۷, ۱۶۳
فارس, ۵۶, ۱۳۶
فارسی, ۹, ۸۷
فاطمی, ۴۱, ۴۶, ۱۸۲
فاطمیان, ۴۵, ۴۶, ۱۵۶, ۱۷۲, ۱۷۳, ۱۸۲
فتح اسلامی, ۱۷۸, ۱۷۹, ۱۸۰
فراعنه, ۱۷۹
فراکوتوس, ۱۵۸
فرانسه, ۲۷, ۷۰, ۱۵۵, ۱۵۶
فرانسیس بیکن, ۱۳
فردریک دوم, ۱۶۱
فضائل اهل الاندلس, ۵۳, ۵۴
فکرة التاریخ بین الاسلام و المارکسیة, ۸۴, ۱۷۶
فلسطین, ۱۵۶, ۱۵۹
فلسفه تاریخ, ۱۴, ۳۰, ۳۳, ۴۰, ۹۷, ۹۸, ۱۰۵, ۱۰۶, ۱۱۱, ۱۱۵, ۱۱۶
فوکو, ۷۸
فولتی, ۱۶۲
فون هایک, ۱۷
فیشته, ۱۴
فینیقی, ۱۷۹

ق

قاضی ابویوسف, ۱۲۴
قاهره, ۴۷, ۴۸, ۴۹, ۵۰, ۵۲, ۵۵, ۵۶, ۵۷, ۵۸, ۶۰, ۶۷, ۶۹, ۷۳, ۷۷, ۷۸, ۸۴, ۹۸, ۹۹, ۱۰۱, ۱۰۸, ۱۰۹, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۳, ۱۱۴, ۱۲۷, ۱۲۸, ۱۳۱, ۱۴۱, ۱۴۳, ۱۶۶, ۱۷۳, ۱۷۴, ۱۷۶, ۱۸۰, ۱۸۴, ۱۸۵
قرآن, ۸, ۹, ۴۴, ۱۶۰, ۱۶۲
قریشی, ۴۸
قسطنطنیه, ۱۵۶, ۱۵۸, ۱۶۱
قضایا معاصرة, ۷۳
قضایا من تاریخ الحروب الصلیبیة, ۱۶۶
قطر, ۱۰۲
قلعه ابن‌سلامة, ۱۴۵
قوانین الوزارة و سیاسة الملک, ۱۳۰

ک

کارل بوخنر, ۱۴
کارل پوپر, ۱۶۶
کارل ریموند پوپر, ۱۷
کارل کنیس, ۱۴
کاسیرر, ۱۴
کتاب البلدان, ۹۹
کلود کاهن, ۱۲۶, ۱۳۶, ۱۸۴
کلیفورد گیرتز, ۲۴
کمال ابودیب, ۷۶
کمدی الهی, ۱۶۰
کمونیست لبنان, ۶۸

کمونیسم, ۶۸
کویت, ۴۷, ۱۴۴, ۱۶۶

گ

گالیله, ۱۲
گرونباوم, ۱۶۴
گوته, ۱۶۲
گوتیه, ۱۶۳, ۱۶۴
گیب, ۱۶۴
گیلبرت رایل, ۱۸

ل

لاذقیه, ۶۸
لاکوست, ۱۶۵
لبنان, ۶۸
لنین, ۱۵
لویی آلتوسر, ۱۵
لیبرالیستی, ۳۱, ۶۶, ۱۶۲
لیبزیک, ۱۴۶
لیبی, ۱۷۹
لیدن, ۹۹, ۱۰۴, ۱۷۷

م

مائو, ۱۵
مادیت تاریخی, ۷۳
مادی‌گرایی, ۳۱, ۴۵, ۷۵, ۷۷, ۷۹
مارکس, ۱۵, ۲۷, ۱۲۳, ۱۶۵
مارکس و نهایة الاستشراق, ۱۶۶
مارکس وبر, ۱۷
مارکسیستی, ۲۷, ۷۲, ۱۶۴
مارگالیوث, ۱۱۳
ماسکرای, ۱۴۲
ماکسیم رودنسون, ۱۶۶
ماکیاول, ۱۲
مالکی, ۳۰, ۴۳, ۴۴, ۴۷, ۵۹
مجتمع المغرب الاقصی حتی منتصف القرن الرابع الهجری, ۱۷۴
مجله الاجتهاد, ۱۳۴
محمد, ۴۳, ۴۸, ۶۰, ۶۸, ۷۰, ۹۲, ۱۰۳, ۱۲۴, ۱۲۶, ۱۲۷, ۱۲۸, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۳۴, ۱۳۵, ۱۴۰, ۱۴۲, ۱۴۳, ۱۴۴, ۱۴۸, ۱۵۰, ۱۵۶, ۱۵۸, ۱۵۹, ۱۶۲, ۱۶۵, ۱۷۶
محمد ابوزهره, ۴۸
محمد ارکون, ۴۳
محمد اسعد نظامی, ۱۴۰, ۱۴۳, ۱۴۸, ۱۵۰
محمد بن تومرت, ۱۸۳
محمد بن فتوح بن عبدالله الحمیدی, ۶۰
محمد تضغوت, ۱۲۴, ۱۲۶, ۱۲۷, ۱۲۸, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۳۴, ۱۳۵
محمد عابد الجابری, ۴۳, ۶۸, ۹۲, ۱۴۲, ۱۷۶
محمد عبده, ۷۰, ۱۶۵
محمد علی, ۱۵۶
محمد فاتح, ۱۶۱
محمود اسماعیل, ۳, ۹, ۲۹, ۳۳, ۴۱, ۴۵, ۴۶, ۴۹, ۵۵, ۵۹, ۶۶, ۶۷, ۶۹, ۷۸, ۸۴, ۹۰, ۹۹, ۱۰۰, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۴, ۱۲۶, ۱۲۹,

۱۳۰, ۱۳۱, ۱۳۶, ۱۳۷, ۱۴۳, ۱۴۹, ۱۵۰,
۱۶۶, ۱۷۶, ۱۷۹, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۳, ۱۸۴
محمود امین العالم, ۷۳, ۷۸
مداواة النفس, ۵۷
مدیترانه, ۱۵۵, ۱۷۷
مذهب اشعری, ۶۷
مذهب زیدی, ۱۰۴, ۱۱۲
مذهب ظاهری, ۴۲, ۴۳, ۴۵, ۴۹, ۶۰
مرابطین, ۱۸۲
مراکشی, ۶۸
مرایا, ۷۶
مرلوپونتی, ۱۷
مروج الذهب و معادن الجوهر, ۱۰۱, ۱۰۴
مسعودی, ۵۹, ۱۰۱, ۱۰۳, ۱۰۴, ۱۰۵, ۱۰۶,
۱۱۴, ۱۴۹, ۱۷۱
مسکویه, ۳۳, ۵۲, ۱۱۰, ۱۱۲, ۱۱۳, ۱۱۴,
۱۲۷, ۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۴۹, ۱۵۰
مسیح دجال, ۱۵۸
مسیحی, ۵۷, ۱۵۸, ۱۶۰, ۱۶۱
مشرف الدوله, ۱۳۳
مشرق, ۴۶, ۱۵۰, ۱۷۲, ۱۷۵, ۱۷۶, ۱۸۳,
۱۸۶
مشرقی, ۵۴
مصر, ۱۰, ۳۴, ۴۵, ۴۶, ۷۰, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۵۷,
۱۵۸, ۱۷۰, ۱۷۲, ۱۷۳, ۱۷۵, ۱۷۶, ۱۷۷,
۱۷۸, ۱۷۹, ۱۸۰, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۳, ۱۸۴,
۱۸۵, ۱۸۶
مصر و رسالتها, ۱۷۳
مصری, ۹, ۱۰, ۲۹, ۶۸, ۱۵۰, ۱۷۵, ۱۷۹,
۱۸۰, ۱۸۴, ۱۸۵
مصطفی کمال عبدالعلیم, ۱۸۰
معتزله, ۶۷, ۱۰۳, ۱۰۴, ۱۱۲
معجم الادباء, ۱۰۰
معز الدوله, ۱۲۷, ۱۲۹, ۱۳۶
مغاربه, ۱۷۸, ۱۷۹, ۱۸۵
مغرب, ۱۰, ۳۴, ۴۶, ۶۸, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۷۲,
۱۷۳, ۱۷۵, ۱۷۶, ۱۷۷, ۱۷۸, ۱۷۹, ۱۸۰,
۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۳, ۱۸۴, ۱۸۵, ۱۸۶
مغرب الاقصی, ۴۶
مغول, ۱۶۱
مفاتیح العلوم, ۱۰۸
مفهوم التاریخ, ۴۳
مقاتل الطالبیین, ۱۰۳
مقدمة فی التاریخ الاقتصادی العربی, ۱۲۵
مقدمة فی علم استغراب, ۷۵
مکتب حزمیه, ۴۲
ملوک الطوائفی, ۴۲, ۵۴
ممالیک, ۱۷۳
من العقیدة الی الثورة, ۶۹, ۷۳, ۷۷
من النقل الی الابداع, ۴۹, ۶۹, ۷۴, ۷۸, ۸۵,
۹۱
منصوره, ۱۰۸
مهدی, ۷۲, ۱۸۳
مهدیه, ۱۵۶
مواعظ الخلفاء, ۱۰۳
موحدین, ۱۸۳

موریس لومبار, ۱۸۳
مونتسکیو, ۱۳
میرکانتلیستی, ۱۵۹
میورقة, ۴۹

ن

ناصری, ۷۲
ناصریستی, ۷۰, ۷۱
نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق, ۱۶۱
نشوء الاقطاع فی الاسلام, ۱۳۴
نصاری, ۸۷
نصرانی, ۱۸۰
نظام الضمان, ۱۲۸
نقد تاریخ‌پژوهی اسلامی, ۹
نقط العروس فی تاریخ الخلفاء, ۵۷
نهج‌البلاغه, ۷
نو افلاطونیان, ۱۷۵
نوارین, ۱۵۶
نوالیس, ۱۴
نورمان, ۱۵۶
نوگرایی, ۷۱, ۷۶

ه

هابز, ۱۳
هارون الرشید, ۱۲۴
هاشم العلوی, ۱۷۴, ۱۷۹, ۱۸۰
هرلسلی, ۱۴
هرمونوتیک, ۹۷
هرودت, ۱۵۷
هگل, ۱۴, ۹۲
هلال صابی, ۱۱۰
هلباخ, ۱۳
هلنی, ۱۸۰
هلوسیوس, ۱۳
هموم الفکر و الوطن, ۷۳
هند, ۲۶, ۱۱۴, ۱۵۷, ۱۷۴
هندی, ۸۷, ۱۵۰, ۱۷۴
هوسرل, ۱۴

و

واسط, ۱۳۳
وبر, ۱۴, ۱۹
ولتر, ۱۶۲
ولیم الطرابلسی, ۱۶۰
ویلهلم روشر, ۱۴
وین, ۱۵۶

ی

یاسر نور, ۱۰۸
یاقوت, ۱۰۰
یحیی بن آدم, ۱۲۴
یعقوبی, ۹۸, ۹۹, ۱۷۱
یمنی العید, ۷۶
یهود, ۵۶, ۱۸۰, ۱۸۴
یهود الاسکندریة فی عصر البطالمة و الرومان, ۱۸۰

یهودیان, ۴۹, ۱۶۴, ۱۸۰
یهودیت, ۱۵۸
یوکوک, ۱۶۲
یونان, ۱۵۴, ۱۵۷, ۱۵۸
یونانی, ۸۶, ۹۰, ۱۴۲, ۱۵۰, ۱۶۳, ۱۷۵